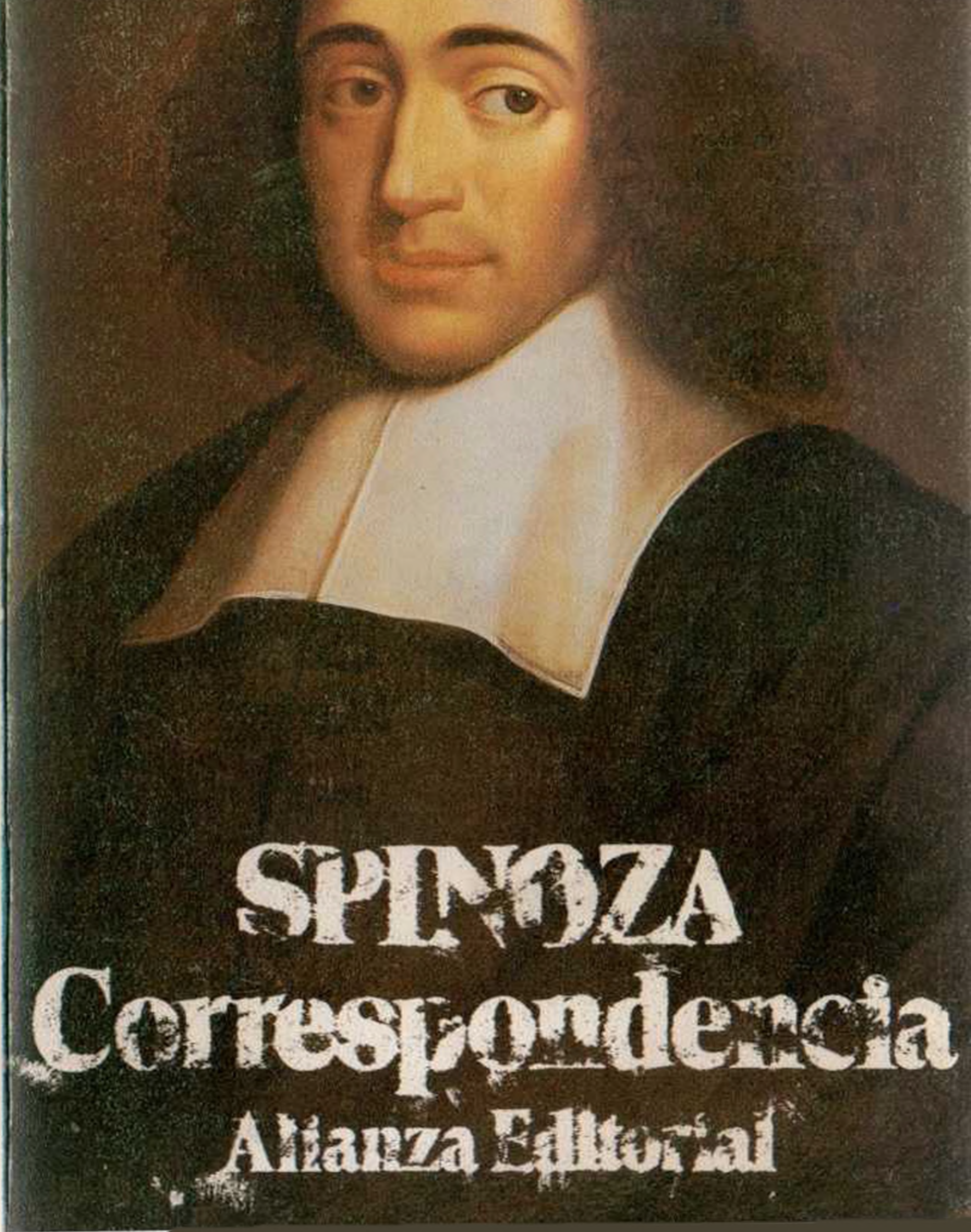
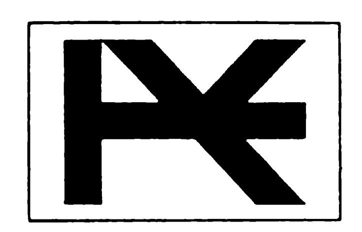

SPINOZA
Correspondencia
Alianza Editorial

Sección: Clásicos

Spinoza: Correspondencia

Introducción, traducción, notas e índices
de Atilano Domínguez

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original: *Epistolae*
Traductor: Atilano Domínguez

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-0305-8
Depósito legal: M. 2.140-1988
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Introducción *

> «Want voor my, van al die dingen, die buyten myn maght syn, geen grooter aght als de eer te moogen hebben, van met luyde, die de waerhyt opreghtlyk beminnen, in verbont van vrientschap te treede» (Ep. 19, p. 86-7). «En cuanto a mí, de todas las cosas que están fuera de mi poder, ninguna estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad.»

La correspondencia de Spinoza es el documento histórico más objetivo y apasionante sobre la vida y la obra de uno de los filósofos más grandes y más controvertidos de la historia. Controvertido, justamente, por su grandeza como filósofo, como amante de la sabiduría, de la verdad.

El amor a la verdad, dice él mismo en la carta a Blijenbergh, de la que hemos tomado el lema de esta *Introducción,* es tan profundo que, una vez percibida, es imposible no abrazarla. De ahí que no existe tampoco

(*) a) *Nuestras notas* remiten a la página y la línea (/) de la edición de C. Gebhardt (núm. 2), que van impresas al margen de nuestra traducción; para las cartas no incluidas en ella (Ep. 12-A, 30-I, 48-A, 48-B) citamos la página de este volumen entre comillas = (« »). Por otra parte, el número entre paréntesis ( ) indica nuestras notas al texto de Spinoza; y, finalmente, la expresión *núm.* o *(núm.)* remite a una obra de esta *Bibliografía.*

b) *Las siglas* utilizadas para las obras de Spinoza son las usuales: CM = *Cogitata metaphysica*; E = *Ethica*; Ep = *Epistolae*; IE = *T. de Intellectus Emendatione;* KV = *Korte Verhandeling (Tratado breve)*; PPC = *Pr. philosophiae Cartesianae.* Por su parte: OP = *Opera posthuma*; NS = *Nagelate Schriften.*

vínculo más estrecho que la amistad entre personas que aman sinceramente la verdad [1]. Pero, por eso mismo también, añadimos nosotros, no hay nada que separe más radicalmente a los hombres que sus discrepancias intelectuales.

Porque las convicciones de Spinoza estaban en franca contradicción con la doctrina oficial del judaísmo, fue excluido de la Sinagoga y alejado de su propia comunidad a los veinticuatro años [2]. Porque su amor a la verdad era el amor supremo e inquebrantable, tuvo que romper inmediatamente su correspondencia con el calvinista Blijenbergh, que tenía por norma de su vida doblegar su entendimiento ante la Escritura, es decir, ante su fe cristiana [3]. Porque sus ideas filosóficas y religiosas significaban una ruptura con la mentalidad tradicional, que imperaba en el siglo XVII, sus obras fueron debatidas con pasión, incluso antes de ser publicadas, desde los ángulos y los ambientes más diversos [4].

Esta *Correspondencia* es testimonio de primerísima mano sobre ese amor de Spinoza a la verdad y sobre esa controversia histórica. A continuación presentamos al lector el texto y nuestra traducción y hacemos un primer esbozo de su variadísima temática.

I. El texto y nuestra traducción

La correspondencia de Spinoza comprende actualmente 88 cartas: 50 suyas y 38 de otros. Ahora bien, esas cartas no fueron publicadas todas a la vez, sino sucesivamente; no fueron redactadas en una sola lengua, sino unas en latín (quizá 62) y otras en holandés (quizá 26); ni se conservan siempre en una sola versión, sino en una, dos o incluso tres, y sólo en algunos casos es la

---

[1] Ep. 19, pp. 87/21-7.
[2] Documento autógrafo de la excomunión en: núm. 25, p. 38
[3] Cfr. Ep. 21, pp. 126-7; 23, pp. 146/22-8; 27, pp. 160 s. en relación a Ep. 20, pp. 96-8.
[4] Cfr. *infra*: II, 2.°, 4 y 3.°, 1 y 3.

original: contamos con 13 cartas autógrafas de Spinoza, de ellas dos en holandés, y con siete de otros corresponsales, tres de ellas en holandés [5]. Si a todo ello se añade que las versiones no siempre concuerdan totalmente, se comprende que el traductor tropiece con ciertos problemas iniciales, cuyo tratamiento debe exponer al lector.

1.° EL TEXTO ORIGINAL DE LA CORRESPONDENCIA

No se trata aquí, como es obvio, de rehacer la historia detallada, como si se tratara de una edición crítica, sino más bien de recoger los resultados más importantes ofrecidos por los especialistas en el tema [6]. Nos limitaremos, además, a una descripción de conjunto, dejando los detalles para las notas de crítica textual que acompañan a cada carta.

1. *Publicación del texto*

Las cartas que hoy conocemos y sus diversas versiones han sido publicadas a lo largo de los tres últimos siglos (1677-1977). Hay, sin embargo, cinco fechas capitales que conviene señalar. En 1677, los amigos de Spinoza publicaron 75 cartas en las dos ediciones póstumas de sus obras: *Opera posthuma* o versión latina (OP) y *Nagelate schriften* o versión holandesa (NS), preparadas, respectivamente, por L. Meyer y H. Glazemaker [7]. En 1862 publicó J. van Vloten su célebre *Supple-*

---

[5] Los autógrafos de las cartas de Spinoza fueron publicados: doce por W. Meijer (núm. 123 = 1903) y uno por A. K. Offenberg (núm. 136 = 1977). Los originales se hallan en: *Royal Society* de Londres (Ep. 6 y 32), Archivo Municipal de Amsterdam (Ep. 9, 28 y 43), Sorbona de París (Ep. 15), Biblioteca Estatal de Berlín Este (Ep. 23), Universidad de Leiden (Ep. 27), Biblioteca de Hannover (Ep. 46), Biblioteca Real de Copenhague (Ep. 49). Los originales de Ep. 69 y 72 han desaparecido.

[6] Nos referimos a: Gebhardt (núm. 2), pp. 365-81, Akkerman (núm. 5), pp. 9-23, 535-7; Walther (núm. 4), pp. LXI-VII, 406-12.

[7] Cfr. Akkerman (núm. 5), pp. 10-4 y (núm. 13 y 14). Parece que desecharon algunas, como: Ep. 28, 29 y 79.

mentum, en el que daba a conocer, completos o en extracto, los originales de once cartas, entre ellos cinco no incluidas en la *editio princeps* (OP/NS)[8]. En 1882-3, la edición de Vloten/Land (núm. 1) incluyó, aparte de las anteriores, otras cuatro cartas que habían sido publicadas aisladamente desde 1677[9]. Si dejamos a un lado la edición facsímil de las cartas autógrafas de Spinoza por W. Meijer (núm. 123), la cuarta fecha importante y, sin duda, decisiva es el año 1925, en que aparece la monumental edición crítica de C. Gebhardt (núm. 2); pues, aunque sólo añade a la edición Vloten/Land, cuya numeración mantiene, dos nuevas cartas (Ep. 48 bis y 67 bis), recoge dos versiones completas de veintisiete de ellas y añade un aparato crítico de sesenta y seis apretadas páginas. Finalmente, en 1977, coincidiendo con el tercer centenario de la muerte del filósofo, la edición/traducción holandesa de Akkerman/Hubbeling (núm. 5) añade dos nuevas cartas (Ep. 12-A y 48-A) y completa otras dos con nuevos fragmentos (Ep. 30: fragmento I, y Ep. 48 bis: 48-B). En una palabra, de 75 cartas en 1677 (OP/NS) se llegó a 84 en 1883 (Vloten/Land) y a 88 en 1977 (Akkerman/Hubbeling).

2. *Versiones de las distintas cartas*

Pero una cosa es la historia externa del texto y otra muy distinta la historia interna, es decir, el origen de las distintas versiones y su valor. En este sentido hay que distinguir tres grupos de cartas. Al *primero* pertenecen las 13 cartas no incluidas en la *editio princeps* de 1677, de las cuales sólo poseemos una fuente, no siempre del mismo rango: Ep. 12-A, 15, 29, 49, 69, 70, 72 (texto original); Ep. 28 (borrador original); Ep. 30, 48-A, 48-B, 67-A y 79 (copia o impresión antigua). Pertene-

[8] Las nuevas cartas son: Ep. 28, 29, 70, 72 y 79. Vloten había omitido, sin embargo, *el original* de otras cartas por él descubiertas, por ejemplo, de las de Blijenbergh: cfr. (núm. 173) y nota.

[9] A saber: Ep. 15, 30-II, 49 y 69. Correspondencia entre la numeración de OP/NS y de Vloten/Land.

cen al *segundo grupo* 21 de las 75 cartas de OP/NS, para las cuales contamos con una tercera fuente, cuyo valor también es desigual: Ep. 6, 8, 20, 22, 23, 24, 27, 32, 45, 46, 63 (texto original); Ep. 9 y 43 (borrador original); Ep. 19 (impresión antigua del original); Ep. 12, 37, 53, 73, 75, 76 y 78 (copia antigua). Quedan, pues, para el *tercer grupo* 54 cartas, de las cuales sólo contamos con las dos versiones de OP (latina) y NS (holandesa).

Respecto al primer grupo, no cabe elección ni tampoco, según creemos, hay duda seria sobre su valor. Pues cuando el texto no es el original, es una impresión del mismo autor (Ep. 48-A y 67-A) o una copia de primera mano (Ep. 30-I y 79) o recoge testimonios indirectos, pero concordantes (Ep. 48-B).

Para el segundo grupo parece que, en principio, se debería establecer el siguiente orden de preferencia: 1.º) texto original o incluso su borrador; 2.º) versiones póstumas de OP y NS; 3.º) copias de segunda mano.

Finalmente, para las 54 cartas que sólo se conservan en las versiones de OP y de NS, lo obvio sería pensar que fuera más correcta aquella que reproduce cada carta en el idioma en el que fue redactada.

Pero las cosas no son tan fáciles como cabría suponer, por la sencilla razón de que el texto «primitivo» pudo haber sido «perfeccionado» por el mismo Spinoza en orden a su publicación y porque no siempre sabemos con certeza en qué lengua fue redactada cada carta. Para el segundo y tercer grupo se impone, pues, un análisis de las distintas versiones conservadas.

3. *Comparación entre la versión latina (OP) y la holandesa (NS)*

El autor de la llamada «edición crítica», C. Gebhardt, ha advertido que OP presenta 24 cartas como *versio*, concretamente: Ep. 17, 18-24, 27, 34-6, 38, 39-41, 44 y 50, y 51-6, es decir, la correspondencia con Balling,

Blijenbergh, Hudde, J. van der Meer, Jelles y Boxel, todos ellos holandeses. Eso hizo pensar al ilustre editor que esas cartas y otras perdidas fueron originalmente redactadas en holandés. Ahora bien, en 16 de esas cartas la versión holandesa de NS añade al margen algunos términos latinos que responden a términos empleados en su texto. Eso significa, dice Gebhardt, que el texto holandés de NS no es la reproducción del original, sino una traducción o, mejor dicho, re-traducción del latín de OP. Pero como eso sería inexplicable, si el texto latino de OP no fuera del mismo Spinoza, hay que suponer, concluye Gebhardt, que Spinoza tradujo del holandés original al latín de OP no sólo algunas cartas suyas (Ep. 17, 19, 21, 23, 27, 34-6, 39-40, 50, 54, 56), sino incluso tres de Boxel, que también llevan términos latinos al margen (Ep. 51, 53 y 55). Tan extraña consecuencia no arredra al ilustre editor, sino que la hace extensiva a Ep. 52 (de Spinoza), pese a no llevar términos latinos al margen, por la sencilla razón de que el texto holandés (NS) de Ep. 53 (de Boxel) sería con certeza una retraducción de la traducción latina (OP) de Spinoza: si éste tradujo al latín la carta de Boxel (Ep. 53), también la suya (Ep. 52).

Tan extraña hipótesis ha sido abandonada. De hecho, ya el propio Gebhardt apuntaba, sin quererlo, dos objeciones que destruyen su argumentación. Si Spinoza tradujo algunas cartas suyas, ¿por qué no todas (Ep. 38, 41, 44)? Si tradujo sus cartas a Blijenbergh, ¿por qué no las de éste (Ep. 18, 20, 22, 24), como hiciera, según él, con las de Boxel? Porque en esas faltan los términos latinos al margen, nos dirá. Pero ¿no pueden ser éstos simple prueba de «la autenticidad de la versión latina» más bien que de la holandesa, o simplemente un medio de «cotejar» una con otra? El hecho de que en unos veinte casos los términos latinos marginales (NS) «difieran», como él mismo señala, de los de OP, parece avalar esta última hipótesis [10].

---

[10] Cfr. Gebrardt (núm. 2), pp. 369-71.

Efectivamente, estas objeciones han sido reforzadas por estudios posteriores. Crapulli (núm. 41) ha demostrado que el traductor de NS, Glazemaker, en su traducción holandesa de Descartes no siempre había anotado al margen el término latino original, sino otro elegido por él. Y el actual traductor holandés del *Epistolario* de Spinoza, Akkerman, ha comprobado que los términos marginales de NS no siempre coinciden con los de OP, sino más bien con los del manuscrito original y que, de hecho, los editores de NS tuvieron en sus manos esos manuscritos (Ep. 20, 22-4, 27) o copias (Ep. 19, 53) y los retocaron para su edición. Hay que concluir, pues, que la versión holandesa, que da NS de las cartas escritas originalmente en holandés, es independiente de la versión latina de OP y nunca, como es obvio, una retraducción [11].

4. *Comparación entre la* editio princeps *(OP/NS) y el texto original*

La segunda tesis de Gebhardt era que Spinoza no sólo habría corregido sus cartas antes de enviarlas a sus destinatarios, sino que incluso las habría revisado y retocado, una vez enviadas, en vistas a su posterior publicación. Parte el ilustre editor del hecho de que en esa época las cartas no eran tanto un medio de comunicación personal cuanto un vehículo para intercambiar noticias e ideas, es decir, algo similar a nuestras actuales revistas científicas. Así nacieron, efectivamente, entre otras, las *Philosophical Transactions* (1665), dirigidas por el más asiduo corresponsal de Spinoza, Henry Oldenburg, y órgano oficial de la *Royal Society,* de la que también él era secretario. Dentro de este marco de cartas publicables se comprenden mejor ciertas correcciones hechas en el borrador antes de enviar la carta (Ep. 9 y 43), o incluso en la carta enviada, variaciones que, en este último

---

[11] Cfr. Akkerman (núm. 13), pp. 15-21; núm. 5, pp. 12-3.

caso, son a veces muy profundas (Ep. 6 y 32). De hecho, añade Gebhardt, Ep. 6 y 12 son a modo de artículos, no sólo por su volumen y contenido, sino porque llevaban un título y parecen haber circulado en diversos grupos, como demuestran sus copias [12].

Akkerman, clásico de profesión, analizó minuciosamente los originales y copias conservados; pero no sólo los latinos, a que acabamos de aludir, sino también los holandeses (especialmente, Ep. 12, 23, 27 y 53). Aparte de mejorar notablemente la lectura del texto dada por Gebhardt, su estudio ha confirmado que el texto original, de Spinoza o de otros, latino u holandés, ha sido revisado para su publicación en OP y NS. Ahora bien, esa revisión, dice Akkerman, no es, por lo general, obra de Spinoza, sino de sus editores, y no alcanza nunca al contenido, sino sólo a la forma [13].

El objetivo de los editores habría sido doble: suprimir del texto alusiones personales y mejorar su redacción. Para lo primero eligieron un encabezamiento impersonal (el nombre de los corresponsales holandeses, que aún vivían y eran amigos del filósofo, fueron sustituidos por sus iniciales o por simples asteriscos y por su título oficial) y suprimieron ciertos párrafos al comienzo o al final de algunas cartas (Ep, 6, 32, 63). Para lo segundo corrigieron y pulieron el texto original, latino (Meyer) u holandés (Glazemaker), pero independientemente el uno del otro. En el caso de un original latino, esas correcciones se limitaron a la ortografía, la puntuación y poco más. En cambio, para el holandés, como Spinoza revelaba cierta inseguridad, supusieron una «drástica reelaboración» del estilo: cambio de unas palabras por otras, en concreto, de extranjeras por holandesas; introducción de nuevas partículas o de otro orden en la frase y, conviene subrayarlo, corrección de la concordancia pronominal en la forma «UE = Usted»,

[12] Cfr. Gebhardt (núm. 2), pp. 368-9.

[13] Cfr. Akkerman (núm. 5), pp. 13-4; Gebhardt (núm. 2), página 372.

que Spinoza suele continuar en tercera persona *(by, syn)*, en vez de hacerlo en segunda persona *(gy, uw)*[14].

Todo ello podría resumirse diciendo que, en principio, Gebhardt daba la primacía a OP sobre NS e incluso sobre algunos manuscritos latinos, mientras que Akkerman da la preferencia a los manuscritos, latinos u holandeses, y hace independientes OP y NS. La razón de la diferencia es que, para el primero, OP sería obra de Spinoza y para el segundo, no. Pero como las diferencias entre las versiones suelen ser puramente formales, las discrepancias entre ambos editores tienen escasa relevancia en la práctica.

5. *Versiones preferidas por los editores modernos*

La edición de Vloten/Land se había limitado a reproducir el texto latino de OP, aunque había añadido en ocho casos (Ep. 19, 23, 27, 38, 40, 44, 50 y 52) el texto holandés, íntegro o parcial.

Por el contrario, Gebhardt procedió a un cotejo sistemático de las diversas versiones y, cuando no recogió sus textos, señaló las variantes. De hecho, reprodujo todos los textos latinos de OP (excepto para Ep. 8 y 45: sólo el original), y, *además,* la «tercera fuente» para las 21 cartas del *tercer grupo* antes descrito (I, 1.°, 2) y la versión holandesa de NS para ocho cartas más. Es decir, que la edición Gebhardt da dos versiones para las 27 cartas siguientes, imprimiéndolas en el *orden* que indicamos: dos versiones latinas para doce cartas (Ep. 63 = original — OP; Ep. 6, 9, 32, 43, 46 = OP — original; Ep. 12, 37, 73, 75, 76, 78 =

[14] Cfr. Ep. 19, pp. 86/23-4, 87/29; Ep. 23, pp. 145/21-2/25/33, pp. 152/29; Ep. 27, pp. 160/20/23, 161/34-5, etc. Debemos señalar, no obstante, que también Spinoza usa alguna vez correctamente dicha concordancia: Ep. 23, pp. 150/32 («indien ghy dan vraaght...»); mientras que el mismo Blijenbergh, pese a ser holandés, la usó también mal: Ep. 24, pp. 154/9 («maer echter ontkent *hij*...». Esta última palabra es introducida por Akkerman (número 5), pp. 208/28. No es, pues, seguro que se trate de una influencia castellana.

= OP — copia), versión latina y holandesa para diez cartas (Ep. 23 y 27 = OP — original holandés; Ep. 19 y 53 = OP y copia holandesa; Ep. 39-41, 44, 50 y 52 = OP y versión de NS) y versión holandesa y latina para cinco cartas (Ep. 20, 22, 24 = original holandés — OP; Ep. 18 y 38 = versión de NS y OP).

Las diferencias entre ambas ediciones clásicas saltan a la vista. Vloten/Land toma como básico el texto de OP y sólo en ocho casos añade, a modo de complemento, el texto holandés. Gebhardt, en cambio, ofrece, en quince casos, también el texto holandés y en cinco de ellos lo prefiere al latino. Añádase a ello el aparato crítico, las nuevas cartas, etc.

Aunque Akkerman no pretende ofrecer una edición crítica, sino una buena traducción holandesa, sus notas de crítica textual y las mejoras de lectura propuestas suponen un avance claro sobre la edición de Gebhardt [15]. Por nuestra parte, pensamos que el hecho de verse forzado a elegir una sola, entre las versiones existentes, hace de su edición un paso más hacia el ideal de un texto único. Si comparamos su edición con la de Gebhardt, vemos que coinciden casi siempre en cuanto a la versión preferida. Las divergencias más relevantes son las siguientes: Akkerman prefiere, frente a la versión latina de OP (Gebhardt), el texto original latino en tres casos (E. 9, 43 y 46); y en otros cuatro casos, el texto holandés original (Ep. 23 y 27) o copia (Ep. 19 y 53). El único caso en que Akkerman no sigue a Gebhardt en preferir una versión holandesa (de NS) frente a la latina de OP es para Ep. 38, para la que también Vloten/Land habían dado ambas versiones.

2.º Nuestra traducción

El texto que ahora presentamos y que forma, desde un principio, parte de un proyecto de traducción completa de

---

15 Cfr. Akkerman (núm. 5), pp. 514-37, especialmente: 535-7 (mejoras).

Spinoza, estaba terminado en septiembre de 1984. Por razones editoriales, su publicación ha sido pospuesta a la de los dos tratados políticos, ya impresos. Cuando, después de dos años, hemos vuelto sobre nuestra traducción, no sólo la hemos revisado en muchos detalles, sino que hemos redactado de nuevo todas las notas, hemos confeccionado la bibliografía y el índice analítico, y anteponemos a todo ello esta *Introducción*.

1. *Objetivo y método*

Sería inútil justificar nuestra traducción, si ella no se justifica por sí misma ante el paciente lector. No obstante, quizá no sea superfluo hacer dos observaciones: una sobre su necesidad o conveniencia y otra sobre su objetivo.

La necesidad, evidentemente, es sólo relativa. Pero esa relación, sea dicho con pesar, es muy desventajosa para nuestra lengua. Baste decir que mientras en las otras cinco lenguas del Occidente europeo existen varias excelentes traducciones de esta obra desde comienzos del siglo XIX (dejando a un lado NS = 1677), en nuestro idioma sólo existe una, desde 1950, y deficiente. En efecto, existen dos traducciones italianas, tres holandesas, cuatro francesas, seis inglesas y siete alemanas, y casi todas ellas cuentan con varias reediciones [16].

En cuanto a la traducción española, hecha por Óscar

---

[16] Recogemos de las *Bibliografías* citadas en (núm. 10) y (número 11) los datos siguientes. 1.° Traducciones *holandesas*: Glazemaker (NS = 1677, W. Meijer (1895), Akkerman/Hubbeling (1977); *alemanas:* Schmill (1812), Auerbach (1841), Kirchmann/Schaarschmidt (1868-9), Liebert (1912), Gebhardt (1914), Bluwstein (1916), Vogl/Bülow (1966); *francesas*: Saisset (1842), Prat (1863), Appuhn (1909?), Caillois/Francès/Misrahi (1954); *inglesas*: Willis (1872), Cordasco (1883), Wolf (1928), Elwes (1956), Runes (1966), Shirley (1982); *italianas:* López/Pegna (1938), Droetto (1951).

Cohan, no repetiremos aquí lo dicho en otra parte [17] ni ciertos fallos apuntados en nuestras notas. Baste indicar que, aunque suele ser correcta, está hecha sobre el texto de Vloten/Land (1883), por lo que no incluye las tres cartas y un fragmento desde entonces descubiertas; no contiene otra introducción que la de Gebhardt de 1914, y carece, como es habitual, de notas, índices y bibliografía. El texto se presenta, pues, totalmente desnudo al lector, sin la mínima noticia acerca del medio centenar de personajes en él aludidos.

La segunda observación se desprende de la primera. El objetivo que nos proponemos es ofrecer al lector de habla castellana una traducción mejor que la existente y comparable, por su método, a las mejores traducciones extranjeras. Partimos de la convicción de que cuando un texto es traducido, es porque sigue siendo actual, porque la lengua y el medio en que fuera concebido le resultan demasiado estrechos y merece ser relanzado a otros ámbitos culturales. Ahora bien, traducir una obra clásica no es trasegar vino viejo a odres nuevos, como si el lenguaje fuera externo al pensamiento. Es más bien saborear ese vino, es decir, empaparse en las ideas del autor y dejar después que éstas se expresen, como si él hubiera renacido y hablara ahora en nuestra lengua.

Hermosa tarea, se dirá. Pero más ardua todavía, diremos nosotros. Más difícil traducir bien que interpretar o comentar. Porque el comentario permite el rodeo del circunloquio, la prueba del ensayo y el error; la traducción, en cambio, demanda rigor y concisión. Nadie diría que un texto de cien páginas admite ser traducido en uno de doscientas. Una buena traducción exige, pues, disponer del texto original, conocer la lengua y el pensamiento del autor, saber descifrar las alusiones históricas en él contenidas y, después, ofrecer todo esto brevemente al lector. Este objetivo ha determinado nues-

[17] Cfr. (núm. 3) y nota; y nuestra recensión de *Obras completas de Spinoza,* «Revista de Filosofía», Madrid (1986), 113-24.

tro método a la hora de elegir el texto y de traducirlo, de redactar las notas y esta introducción, de confeccionar la bibliografía y el índice analítico.

2. *Texto y traducción*

La presente traducción está hecha básicamente sobre el texto de la edición «crítica» de Gebhardt (núm. 2). Pero ha recogido también algunas correcciones importantes propuestas por Akkerman (núm. 5). Para aquellas cartas, de las que existen varias versiones, se indica en nota cuál nos ha servido de base.

En líneas generales, hemos seguido el criterio de Akkerman, frente al de Gebhardt, dando más relieve a la versión holandesa. Hemos traducido del holandés nueve cartas: Ep. 18-20, 22-4 y 27 (Blijenbergh-Spinoza), 38 (Spinoza a van der Meer), 44, 48-A y 48-B (Spinoza-Jelles). Sólo en tres casos no hemos seguido, pues, a Akkerman: hemos preferido NS a OP para Ep. 38 (por parecernos más correcto el texto holandés) y para Ep. 44 (por su carácter biográfico); en cambio, hemos preferido OP a NS para Ep. 53 (para mantener el mismo criterio para la correspondencia entre Boxel y Spinoza = Ep. 51-6).

En cuanto a las mejoras propuestas por Akkerman al texto «oficial» de Gebhardt, hemos indicado en nota las más relevantes por nosotros aceptadas (notas 31, 269, 269 bis, 270, 317, 410, 433); sólo en dos casos (notas 166, 440) nos pareció menos convincente su propuesta; en otro caso, quizá por una errata, la mejora sugerida nos pareció poco coherente con su propia traducción (156).

Una vez elegido el texto base para cada carta, hemos procurado traducirlo con el mayor rigor posible. Reconocemos gustosos, sin embargo, que, aunque nuestra traducción es siempre directa y, por así decirlo, de primera mano, nos hemos ayudado de otras traduccio-

nes. Es la ventaja de ser, de momento, el último. Aparte del texto castellano de Cohan, traductor superior a casi todos los que han vertido a Spinoza a nuestro idioma, nos han prestado múltiples servicios las francesas de Appuhn (núm. 6) y de Caillois/Francès/Misrahi (número 7), la alemana de Gebhardt/Walther (núm. 4) y la holandesa de Akkerman/Hubbeling (núm. 5), todas ellas obra de bien conocidos especialistas. Esa ayuda nos fue especialmente necesaria para las cartas que hemos traducido del holandés, lengua que no nos era familiar [18].

3. *Notas, bibliografía e índice analítico*

Nuestras notas ofrecen, en numeración única, observaciones de crítica textual, noticias de carácter bio-bibliográfico y referencias a textos paralelos. Hemos evitado, casi por principio, toda discusión teórica, puesto que estamos convencidos de que la labor de un traductor no es entrar en el debate de un texto, sino dar elementos al lector para que él lo estudie y analice según su propio criterio.

No es frecuente incluir una bibliografía en una traducción. Su utilidad, sin embargo, es indiscutible, ya que su simple repaso abre al lector curioso posibles vías de estudio y pone en manos del especialista un primer instrumento de información. Dada la penuria de monografías o simples artículos sobre la *Correspondencia* en su conjunto e incluso sobre sus múltiples personajes y problemas, hemos procurado citar en ella todos aquellos títulos que tienen alguna relación con éstos, evitando repetir los ya reseñados en nuestras traducciones

[18] Señalemos que M. Francès (núm. 6) tradujo del holandés: Ep. 18-24 y 27 (correspondencia con Blijenbergh); que M. Walther (núm. 4) ha traducido al alemán: Ep. 48-A y 48-B. No hemos podido tener a mano el texto (sí fotocopia de la *Introducción*) de A. Wolf (núm. 8), que había traducido del holandés: Ep. 18-20, 22-4, 27, 38, 39-41, 44, 50, 52-3.

del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político,* ambos en esta misma editorial.

Finalmente, esperamos qué el índice analítico, que también llevan esos dos tratados, preste un servicio inestimable a muchos lectores de Spinoza y a otros. En una obra como ésta, en la que se alude a decenas de personajes y de obras de segunda fila, que duermen en el olvido, pero que configuraban en su día el medio cultural en el que vivieron esas pocas personalidades que han pasado a la historia de esa época, era ineludible poder identificarlos. Esa identificación se hizo en nuestra notas. El índice es como el fichero que pone a mano del lector el nombre de esos personajes y de esas obras aludidos en el texto original. Esperamos que el no pequeño esfuerzo que ello nos ha exigido y que hemos realizado con verdadero entusiasmo sirva de estímulo y de acicate a otros muchos.

Un último detalle. Al final de esta *Introducción* (III, 5.°, 1, 2) hemos recogido fotocopia de diez firmas autógrafas del filósofo y de dos documentos en los que aparecen las firmas de su padre y de su madrastra, Ester, y el lugar de nacimiento de ambos.

II. Contenido biográfico y doctrinal de la correspondencia [19]

La correspondencia de Spinoza es tan reducida en número y tamaño como interesante bajo el punto de vista histórico y doctrinal. Si se compara este pequeño volumen con los de otros personajes en él mencionados —Descartes, Oldenburg, Huygens y Leibniz—, el pulidor de lentes parece quedarse enano ante esos prohombres de la cultura europea. Y esa diferencia resalta to-

---

[19] Aparte de Baltzer (núm. 21), indiquemos los avances de Dujovne (núm. 59, IV, cap. 1-2 = historia), Wolf (núm. 8 = Descartes, etc.), Walther (núm. 4 = vida y doctrina, ed. Boyle, Tschirnhaus y Blijenbergh), Mignini (núm. 129 = temática especulativa y ético-religiosa).

davía más si recordamos los nombres de sus corresponsales. Helos aquí por orden alfabético: Balling, Blijenbergh, Bouwmeester, Boxel, Burgh, Fabritius, Graevius, Hudde, Jelles, Leibniz, van der Meer, Meyer, Oldenburg, Ostens, Schuller, Stensen, Tschirnhaus, Velthuysen y de Vries. Fuera de Leibniz, ninguno de esos diecinueve nombres aparece en las historias de la filosofía, de la ciencia o de la política. Boyle es caso aparte, ya que sólo es corresponsal indirecto (cfr. *infra,* III, 2.° y 3.° = lista; II, 3.°, 2 = Boyle).

¿Dónde reside, entonces, su interés? No en el volumen del texto ni en la celebridad de los interlocutores, sino en la calidad del debate en este texto mantenido. No sólo tenemos aquí un testimonio de primera mano sobre algunos hechos de la vida de Spinoza y sobre la composición y publicación de algunas de sus obras, sino también de las tenaces resistencias con que tropezaban sus ideas. En el epistolario vemos a su autor en persona, ora haciendo gala de sinceridad y nobleza, ora golpeando con su ironía y su implacable dialéctica al interlocutor, logrando que, ante amigos y enemigos, quede su persona a la altura de su obra.

1.° La vida de Spinoza en su correspondencia

La novela, más que la historia, ha rodeado desde el principio la vida de Spinoza. Las razones hay que buscarlas en las singulares circunstancias en que él vivió y en el apasionamiento que suscitó su obra. Traigamos a la memoria algunos hechos relevantes.

1. *De la novela a la historia*

Spinoza nació el 24 de noviembre de 1632, en Amsterdam; pero era hijo de una familia de judíos portugueses, emigrados a los Países Bajos españoles hacia 1600. A la edad de veinticuatro años, el 26 de julio

de 1656, fue excluido de la comunidad judía, por lo que quedó aislado de su medio familiar. Por propia decisión, dejó pronto su ciudad natal, donde tenía sus mejores amigos, para residir sucesivamente en Rijnsburg, Voorburg y La Haya, en donde murió de tisis el 21 de febrero de 1677. Si a esto se añade que no se casó; que nunca tuvo casa propia, sino que vivió siempre de pensión, y que no ejerció ninguna profesión pública, se comprende que este personaje —portugués emigrado, judío excomulgado, soltero convencido y filósofo no académico— apareciera a los ojos de su propio amigo Oldenburg como un «extraño filósofo que vive en Holanda, pero no es holandés»[20].

De la pasión que despertaban sus escritos son prueba fehaciente, en este volumen, las cartas de dos conversos al catolicismo, Burgh y Stensen, y de dos calvinistas ortodoxos, Blijenbergh y Velthuysen, así como los escritos, aquí mencionados, de Mansvelt y Huet, y los de otros corresponsales suyos que simulan ser sus amigos, Leibniz y Graevius. A ellos habría que añadir la larga lista de admiradores y detractores que se pronunciaron por escrito sobre el *Tratado teológico-político* y las *Opera posthuma:* J. Thomasius, Rappolt, Melchior, Miegius, Burman, Batalerius, Musäus, Bredenburg, Kuyper, Spizelius, Mastrich, Stoupe, J. Brun, Bayle, Kortholt, R. Simon, Helvetius, Lamy, Stumpf, Limborch, Cuffeler, Orobio de Castro, etc., etc.

Si se piensa que toda esta auténtica «movida» intelectual en torno a la filosofía y a la persona del «judío de Voorburg», como le llamaba Huygens[21], se produjo entre 1670 y 1700, y si se recuerda, además, que los Estados de Holanda, cuya libertad era orgullo del propio Spinoza[22], prohibieron el *T. teológico-político* el 19 de

---

20 Texto citado *infra*: Ep. 30-I, pp. «228-30» (207). Cuadro cronológico de la vida de Spinoza en (núm. 55), pp. 40-5.

21 Texto y referencia en: Ep. 32 (227).

22 Cfr. TTP (núm. 55): «Amsterdam», «Holanda»; especialmente: prólogo, pp. 7/20; cap. 18, pp. 227/32 ss., etc.

julio de 1674 y las *Opera posthuma* el 25 de junio de 1678, se estará en situación de entender el juicio que a finales de ese siglo acuñara Bayle sobre este hombre, de cuya familia no había logrado saber nada. Spinoza, dice el célebre autor del *Dictionnaire,* no sólo era un «ateo de sistema», que compuso sus obras para «sembrar el ateísmo», sino un «impío», que «murió, según se dice, bien persuadido de su ateísmo». Lo que no se adivina, en cambio, es por qué dice a renglón seguido que «era un hombre de buen trato, afable, honrado y muy ordenado en sus costumbres» [23].

¿Era Spinoza un tipo extraño para con sus conciudadanos o era más bien un hombre afable y de buen trato? ¿Era un hombre honesto y de buenas costumbres o era malévolo y despiadado? La correspondencia nos proporciona datos suficientes para sustituir la novela por la historia, al menos para los últimos diecisiete años de su vida (1661-76). Pese a que se han perdido muchas cartas —el texto actual alude a unas veinte desaparecidas [24]— y que los primeros editores eliminaron muchos datos personales, los textos aquí presentados nos ofrecen noticias sobre el nombre, la patria y la lengua del filósofo; sobre sus sucesivas residencias y viajes; sobre su oficio y su salud, y sobre todo, sobre su carácter, la génesis de sus obras y las diversas reacciones ante ellas.

2. *El nombre, la patria y la lengua*

Es de todos conocida la diversidad de pareceres, especialmente en nuestro país, sobre la grafía del nombre y

---

[23] Texto en: (núm. 10), pp. 344, 348-9.

[24] Citamos las notas (al texto original) en las que hemos recensionado las cartas perdidas: Balling (120 = 1), Blijenbergh (131 y 174 = 2), Bouwmeester (249 =2), Hudde (237 = 4), Jelles (258 y 260 = 5?), Leibniz (400 y 404 = 1?), Meyer (86 y 91 = 3), Oldenburg (433 = 1), Spinoza (198, 241, 359 = 3?), Tschirnhaus (345 = 1?), Vries (73 = 1). Añádase a ello que se han perdido casi todas las cartas del período de 1668-70 (sólo queda Ep. 41).

los orígenes del célebre filósofo judío. Esas divergencias, que tienen su origen en el mismo Spinosa y en sus contemporáneos, se remontan, entre nosotros, a los primeros historiadores (Ceferino González y Menéndez Pelayo) y traductores (Emilio Reus y Manuel Machado) que se acercaron a su vida y su obra. Con ocasión del tercer centenario de su muerte (1977), la discusión saltó a la calle, abogando unos por el español «Benito de Espinosa» y otros por el no español (judío, sefardita, holandés) «Baruch de Spinoza» [25].

Quizá nada resuma mejor la incertidumbre de aquel momento que este texto del historiador del judaísmo español Julio Caro Baroja. Tras aludir a las opiniones de Carvalho (núm. 39), Dunin Borkowski (núm. 60 y nota) y Fernández Alonso (núm. 62), escribía en 1978: «portugués o galaico, oriundo de León o Castilla, fueran los que fueran sus antecedentes inmediatos, Baruch, Benito o Bento Spinoza, o mejor Espinosa, leía... a nuestros autores del Siglo de Oro» [26]. Don Salvador de Madariaga

[25] Algunos datos sobre este hecho pueden verse en nuestro artículo de (núm. 54), donde hacemos una crítica al de Gebhardt (núm. 76). Véase, a modo de ejemplo, la opinión de V. Peña: Baruch de Espinosa, *Ética,* ed. por..., Ed. Nacional (1977), p. 9 *.

[26] Caro Baroja (núm. 38), I, pp. 279-80. Que el padre de Spinoza era portugués está fuera de duda por los documentos recogidos por Vaz Dias (núm. 168), pp. 136-7, 162; *infra:* III, 5.° (1), (2), como ya habían dicho sus primeros biógrafos: Lucas (núm. 70), p. 3=«portugais de Nation», y Colerus (núm. 70), pp. 35-6=«zyn Ouderen... Portugeesche Joden waren». El empeño de Fernández Alonso (núm. 62), pp. 34-7 de hacer nacer al padre del filósofo e incluso a éste («nos falta únicamente la exhibición de la partida de nacimiento») en la «ciudad de Orense» o en «Espinoso, en el partido de Celanova, en Cartelle» *(sic)* o más bien en el «pueblo de Espino, en la parroquia de Vidiferre, ayuntamiento de Oimbra, en el partido de Verín, cuyo pueblo hállase a muy corta distancia de Portugal», es pura fantasía. Basta añadir a sus dudas e ignorancias que su argumentación se reduce a que hubo tres judíos «Espinosa» entre 1505-1621 en la provincia. Carvalho, que hizo un estudio serio y sobre la base que apuntan los documentos que él conocía por Dunin (núm. 60 y nota), es decir, de «Vidigueira» (Alentejo) o «Figueira» (Lisboa), llega a la conclusión de que «los hechos... no imponen una respuesta al problema de la naturaleza

se mostraba, un año antes, más patriótico, pero menos comedido: «aunque vio la luz en Amsterdam..., Benito Espinosa era oriundo de Espinosa de los Monteros... El disfraz que se le ha echado sobre su preclaro nombre —supresión de la E inicial, sustitución de la S por la Z y hasta ese *Baruch,* hebreo de Benito— no parece haberse debido a iniciativas suyas, sino al celo de los eruditos que en todas partes han procurado deshispanizar a los prohombres que llevaban su nombre con garbo de Castilla. Su familia, que siempre se da como portuguesa, era española; tan española, que lo hizo educar en la escuela judeo-española de Amsterdam, cuyo vehículo para la enseñanza era el español. Su lengua y su biblioteca, españolas eran» [27].

No es el momento de entrar aquí en el análisis de las hipótesis y razones apuntadas por los dos ilustres historiadores, que hallará su lugar cuando hagamos la edición de documentos histórico-biográficos acerca de Spinoza, que tenemos entre manos. Aquí nos limitaremos a recoger los datos que nos ofrece la correspondencia.

a) *El nombre.*

Las diez firmas autógrafas conservadas en sus cartas —las otras tres son borradores, sin firma— ofrecen las formas siguientes: «Benedictus Spinoza» (Ep. 6), «B. de Spinoza» (Ep. 12-A, 15, 23, 27, 32 y 69), «B. despinoza» (Ep. 46 y 72) y «Benedictus despinoza» (Ep. 49). Como vemos, en el período que va de 1662 (?) a 1675, Spinoza o bien latiniza su nombre (en dos cartas latinas) = «Benedictus», o lo oculta bajo su inicial, «B». El apellido, en cambio, lo escribe siempre con *z* y no con *s*; sólo en un caso (Ep. 6) omite el «de» preposicio-

---

del filósofo» (núm. 39, p. 398). Se refiere al *pueblo* de nacimiento del padre y sus antepasados.

27 Madariaga (núm. 115), p. 137; cfr. O. Cohan (núm. 3, IV, p. 65.

nal (unido = tres casos, o separado = seis casos) del apellido, «Spinoza» o (si se supone una contracción: *de* = *d'*) «Espinoza».

Existen, además, cinco firmas autógrafas del filósofo en otros tantos documentos notariales, que van de 1655 a 1673, de cuatro de los cuales (así como de todas las cartas) tenemos fotocopia. Rezan así: «Bento despinoza» (21/5/1655), «Bento y gabriel despinoza» (17/11/1655), «B.despinoza» (21/3/1671) y «B.despinoza» (1/2/1673). No cabe duda: el filósofo, que antes de la excomunión (1656) firmaba con su nombre portugués, «Bento», lo reduce después a una simple inicial, «B». Pero para el apellido mantiene siempre la forma «despinoza», con la «de» preposicional minúscula, como hiciera en tres cartas, y con *z*.

Finalmente, la única obra que publicó con su nombre, y de cuya edición estuvo pendiente al detalle, dice sin rodeos: «per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem» (1663). Y su sello personal, conservado en cuatro cartas (Ep. 32, 46, 49 y 72), aunque sólo en la segunda, a Leibniz, está nítido en su integridad, dice, como se sabe: «B d » (con la *s* ¡invertida!) y añade como lema «caute»[28].

Sería inútil añadir datos de segunda mano, es decir, de documentos de la época, escritos en portugués o en holandés, los cuales escriben el apellido de las formas más variopintas. Pero sí hay que señalar que su padre, Micael, y su madrastra, Ester, firmaban ambos «despinoza»[29] y que el documento de su excomunión, cuyo autó-

[28] Cfr. nota 5 (cartas) e *infra*: III, 5° (117) = fotocopia de 12 documentos autógrafos; sobre la grafía con *z* dice Akkerman (núm. 5), p. 518 = Ep. 19, a: «in Spinoza's Nederlandse autografen vindt men de letter *z* alleen in zijn eigen naam» (la *z* sólo en su nombre).

[29] Es curioso observar que, en los documentos de casamiento (11 y 21/4/1641) de Micael con Ester, el escribiente transcribe claramente «Espino*s*a» o «despino*s*a»; pero ellos firman, no menos nítidamente, «des pinoza» y «despinoza» (la *z* sin dudas).

grafo portugués es bien conocido ,dice «Baruch Espinoza», «Baruch de Espinoza» o simplemente «Espinoza» [30].

¿Qué concluir de todo esto? Al menos, una cosa cierta: que en ninguno de los documentos autógrafos y de primera mano hoy conocidos se emplea ni el nombre ni el apellido español: «Benito», «Espinosa». Está claro también que su nombre auténtico era portugués: «Bento» (bíblico = «Baruch», aunque hoy diríamos más bien «Baruc»; latino = «Benedictus»); pero el filósofo solía abreviarlo o disimularlo con su inicial: «B». En cuanto al apellido, sólo fuentes secundarias escriben «Espinosa» (español) o «Spinosa» (latín). Parece que el filósofo abandonó la forma portuguesa, «Espinoza» o «de Espinoza», y adoptó, aunque sin verdadera decisión, una forma más próxima a la holandesa: «despinoza» o «de Spinoza» (sólo una vez «Spinoza», sin *de*). La inversión de la *s* en el sello parece oficializar, por así decirlo, esa duda o quizá más bien su «caute» [31]. En esta dirección apuntan, según creemos, los datos siguientes, relativos a la patria y la lengua.

Los documentos portugueses de la época, en Amsterdam, escriben, sin excepción, con *z*: véase (núm. 54 y núm. 168). La norma era general en el siglo XVI-XVII, según especialistas portugueses, citados por Carvalho (núm. 39), pp. 367-8: «o *z* por *s* relecte a pronuncia portuguesa do século XVII e fin do século XVI». Por eso el filósofo y su padre escribían «Espinoza com *z*, porque era moda no seu tempo...». Como dato curioso añadamos que, aunque Carvalho y los Vasconcelos defienden que el apellido es de origen español y que, según la *etimología*, debe escribirse «Espinosa» y no «Espinoza», porque la forma auténticamente portuguesa sería «Espin*h*osa» (*ib.*), él mismo cita documentos, de esa época, con las formas «Espynhosa», «Despinhosa», «Despinoza» (*ib.*, p. 397 y notas 55-7). Véanse fotocopias *infra*: III, 5° (117). números 1-4.

30 *Supra*, nota 2. Fuentes secundarias: notas 29, 31, 36; (número 54) = 32 formas!

31 Cfr. *supra*, notas 20 y 30. Sobre la forma «Spinoza», de Ep. 6 véase nota al texto: pp. 36 (43), y pp. 166 (210 = Oldenburg) y (227 = Huygens). En cambio, pp. 41/25 (Vries); 157/19 (Blijenbergh); pp. 231/10 (Leibniz), pp. 329/10 (= copia!); nota 36 = «Spinosa», etc.

b) *La patria y la lengua.*

Tanto en el *T. teológico-político* como en la *Correspondencia,* Spinoza se refiere a Holanda como a su patria y acata dócilmente las órdenes de sus mandatarios. No deja de ser una ironía histórica que, en una carta a Oldenburg, que le negará el título de «holandés», él lo reclama, y justamente en el momento en que piensa mandar a la imprenta su primera obra. La imprimirá, dice a su amigo, si las autoridades estatales (*qui in mea patria primas partes tenent*) no sólo no se oponen (*invita patria*) a su publicación, sino que procuran que se realice sin traba alguna (*curabunt ut... extra... periculum communis iuris*) [32].

Cabría, sin embargo, pensar que esa actitud de Spinoza fuera interesada y no supusiera una verdadera identidad con la nación holandesa. Pero no es así. Pues si algo hay, aparte de las leyes, que divida a los hombres en naciones y constituya, por así decirlo, cierto carácter nacional, es, como dice en otro lugar el mismo Spinoza, la comunión en una misma cultura mediante la lengua del país [33]. Ahora bien, dos cartas autógrafas (Ep. 23 y 27) y la copia de otra (Ep. 19) muestran que Spinoza escribía con corrección, aunque con cierta inseguridad, la lengua holandesa [34].

Por lo demás, aunque el grueso de su biblioteca lo formaban obras en latín, como era habitual, también contenía, junto a los dieciséis libros en español (casi todos de literatura), otros trece en holandés y no sólo de ciencias y de política, sino también las cartas de Descartes y de Séneca, y, lo que es más sorprendente quizá, la gramática de la lengua española de Raetken [35].

---

[32] Ep. 13, pp. 64 (100); cfr. *infra* III, 5.°, (1), (2).
[33] Cfr. TTP, III, p. 47; XVII, p. 217.
[34] Cfr. Ep. 19, pp. 95 (138), y *supra,* nota 14.
[35] Cfr. Freudenthal (núm. 70), pp. 158-64, y pp. 275-88; Raetken: *Spaense Grammatica* (Amsterdam, 1653) = n.° 117.

Al fin, la situación de Spinoza en Holanda era similar a la de los hijos de nuestros emigrantes de hoy en Europa: aunque sus padres chapurreen a duras penas el francés, el almán o el holandés, ellos lo hablan desde la infancia [35 bis]. Con una gran diferencia: que éstos no han tenido que huir, como hicieran los abuelos del filósofo, por razones religiosas, de su país. Los hijos de los actuales emigrantes sueñan con regresar a su patria; Spinoza, aunque parece haber manifestado alguna vez deseos de ver España [36], revela en sus escritos los sentimientos de antipatía, típicos de los holandeses de su tiempo, hacia la potencia extranjera [37] e incluso quizá los de los judíos hacia la antigua patria, que hubieron de abandonar por mantener su fe [38].

Estos hechos hacen pensar en una voluntad del filósofo de adoptar, incluso en la forma del nombre, su nueva patria. Y esa voluntad, creemos nosotros, está por encima de la etimología.

3. *Residencia, oficio y salud*

Los biógrafos de Spinoza nos hablan, con gran imprecisión, de la residencia de Spinoza en Amsterdam, Rijnsburg, Voorburg y La Haya; de su tuberculosis y de su oficio de pulidor de lentes. Todos estos hechos se pueden precisar mucho mejor a partir de sus cartas.

---

35 bis Pese a no ser muy culta, Rebeca traducía a su padre, Micael d'Espinoza, un acta notarial del holandés al portugués (cfr. Van der Tak, n.° 68, pp. 194-5).

36 Documento de la Inquisición española en: *Revah* (núm. 145), p. 68 (el capitán Miguel Pérez de Maltranilla declara: «no save otra cosa mas que averle oido decir a el mismo (*Spinosa*) que nunca havia visto España y tenia deseo de berla» = 9/8/1659).

37 Cfr. Ep. 76, pp. 318 (420), 319 (422); TP, VII, 31 (número 56), pp. 323 (194). Testimonios en: *Meinsma* (núm. 127), páginas 24-8, 65-7, etc.

38 Cfr. Ep. 76, pp. 322 (425); TTP, III, pp. 56 (97); *Meinsma* (núm. 127), pp. 103 (65).

Sabemos, por ejemplo, que Spinoza ya está en Rijnsburg en julio de 1661, o más bien antes, ya que Oldenburg le dirige allí su primera carta en agosto y había pasado algún tiempo desde que le visitara allí (Ep. 1). Sabemos también que se trasladó a Voorburg cuando tenía en la imprenta su primera obra y corregía con Meyer las pruebas de imprenta (Ep. 12-A y 15); concretamente, en el mes de abril y después del 20 (Ep. 13: comienzo, y Ep. 12: fin). Queda, sin embargo, muy imprecisa la fecha de su cambio de residencia a La Haya (entre el 5/9/1669 = Ep. 41 y el 17/2/1674 = Ep. 44), precisamente porque sólo se conservan dos cartas de esos cuatro años y medio (*infra,* III, 4°) y, además, sin lugar de origen o destino. Cabe suponer que se trasladara, como la vez anterior, antes de que apareciera su segunda obra, el *T. teológico-político,* es decir, en el otoño de 1669 [39].

Que Spinoza era un excelente pulidor de lentes es un hecho acreditado por todos los biógrafos, aunque con diferencia de matices. La correspondencia nos muestra que no sólo era un técnico que, pese a trabajar con una simple «escudilla», era admirado por el gran experto, Huygens, sino que era también un teórico que hablaba del tema con sus amigos, Hudde y Jelles, contestaba de tú a tú a Leibniz y hacía cambiar de opinión al propio Huygens [40].

Pese a la natural modestia y a la programática cautela que revela también en sus cartas, Spinoza hace tres alusiones a su crónica enfermedad. A primeros de junio de 1665, en una carta entrañable dirigida al médico y amigo, J. Bouwmeester, le ruega, como de paso y no sin cierto humor, que le envíe un poco de ese dulce de rosas rojas del que le había hablado, porque, pese a haberse hecho una sangría, a duras penas ha logrado echar

---

[39] Las primeras reacciones frente al TTP son de mayo de 1670, en Alemania: cfr. nuestra *Introducción histórica* (núm. 55), pp. 22 y siguiente.

[40] Cfr. *Indice analítico:* «óptica»; *infra,* nota 80.

la fiebre al diablo (Ep. 28). Nueve años más tarde, en octubre de 1674, confiesa al también médico y amigo Schuller que no disfruta de buena salud (Ep. 58). Finalmente, el 15 de julio de 1676 debe sentirse tan débil que se diría presiente su muerte, pues, con menos de cuarenta y tres años de edad, dice a su joven amigo Tschirnhaus que hablará con él del método, «si tengo vida suficiente» (Ep. 83).

4. *Relaciones personales*

La imagen del Spinoza solitario, absorto por sus meditaciones, su jobi de pulidor de lentes y las peleas de moscas y arañas, se enriquece y humaniza con un simple repaso de sus cartas. Es cierto que él mismo tenía conciencia de que Rijnsburg y Voorburg eran simples «aldeas», que quizá había elegido como «retiro» [41]. Pero también lo es que la proximidad de la primera a Leiden, por donde recibe alguna carta, le permite estar en contacto con la más prestigiosa universidad del país, como parecen confirmar sus relaciones con estudiantes como Casеario y Stensen [42]. Algo análogo sucede con Voorburg: su cercanía a La Haya, capital del Estado, es tal que él mismo va, dando un paseo, a llevar o a recoger una carta. En el mismo Voorburg. a la salida hacia La Haya, vivía Chr. Huygens en un bello palacete, hoy museo, a quien Spinoza visitaba para charlar con él de óptica o pedirle un libro científico [43]. La confianza surgida esos años (1663-66) entre el humilde pulidor de lentes y el señor de Zeelhem, académico de Londres y París, le aconsejará enviarle un ejemplar del *T. teológico-*

41 Cfr. Ep. 1, pp. 5/11; Ep. 13, pp. 63/27.

42 Cfr. Ep. 12, pp. 52/12; Ep. 8, pp. 39 (51); Ep. 9, p. 42; Ep. 67-A (373).

43 Cfr. Ep. 32, pp. 175/31; Ep. 38, pp. 190/5s.; Ep. 29, páginas 165/31s. (205) en relación a Ep. 26, pp. 159/19s., y Ep. 30, pp. «228»/14ss., etc.

político y recomendar a Tschirnhaus que le salude en su nombre [44].

Es cierto también que el mismo Spinoza dice varias veces en sus cartas que está muy ocupado, y que algunos de sus corresponsales se muestran recelosos de robarle tiempo de sus estudios [45]. Ello no impide, sin embargo, que conteste a varias de ellas casi a vuelta de correo [46]. Y, aunque sólo dos veces toma él la iniciativa de escribir (Ep. 28 y Ep. 44), sólo consta que haya dejado sin contestar una carta (Ep. 67-A: de Stensen) y se muestra casi siempre sumamente complacido de que le escriban y le recuerden, y se interesa por amigos que parecen haberle olvidado [47].

Las biografías de sus corresponsales ponen de manifiesto su capacidad de diálogo con las gentes más diversas. Unos, la mayoría, son holandeses; otros, extranjeros, es decir, alemanes: Oldenburg, Leibniz, Fabritius, Graevius, Schuller y Tschirnhaus. Unos son amigos, como Balling, Bouwmeester, Meyer y de Vries; otros, enemigos, como Blijenbergh y Velthuysen, Burgh y Stensen; otros, corresponsales ocasionales, como Ostens, Fabritius. Unos son comerciantes, como Balling, Blijenbergh. Jelles, van der Meer, y de Vries; otros, profesores, como Graevius y Fabritius; otros, médicos, como Bouwmeester, Meyer, Ostens, Shuller y Velthuysen; otros, políticos, como Boxel y Hudde; y otros. finalmente, científicos, como Leibniz, Stensen y Tschirnhaus. Pero casi todos ellos tienen deseos de saber y se dedican a la filosofía, la teología, la ciencia o la literatura. Casi todos han escrito algo, a excepción, quizá, de Boxel, Burgh, van der Meer, Ostens, Schuller y de Vries. Con todos

---

[44] Cfr. Ep. 70, pp. 301/20-6; Ep. 72, p. 305.

[45] Cfr. Ep. 6, pp. 15/25; Ep. 18, p. 81; Ep. 22, p. 143; Ep. 23, p. 148; Ep. 37, p. 187; Ep. 58, p. 265; Ep. 63, pp. 274, 276/11.

[46] Ep. 15, 56, 59, 64, 66, 78, 81.

[47] Ep. 2, 9, 12, 17, 19, 28, 32, 51, 58, 64; Ep. 29, pp. 164/5-12.

habla Spinoza con suma facilidad, ya se trate de la sustancia y la metafísica, ya de los sueños y los espíritus; ya del nitro y la ciencia, ya del mal y la Escritura; ya de la oferta inesperada de una cátedra, ya de una invectiva que le acusa de ateo camuflado o engañado por el príncipe de los espíritus malignos.

A través de sus cartas, Spinoza está en contacto con Londres y las actividades de la *Royal Society*, desde 1612; de hecho, su Secretario, Oldenburg, le puso en relación con Boyle, con quien mantuvo un vivo debate epistolar (Ep. 6, 11, 13, 14, 16). Desde 1666, en que Huygens se fue a París, es de suponer que tendría noticias suyas y de la Academia parisina a través de su hermano, Constantin, primero, y de Schuller y Tschirnhaus, después (1674)[48]. Su fama de óptico... le trae una carta de Leibniz desde Maguncia, en 1671 (Ep. 45); su fama de filósofo, la oferta de una cátedra en Heildelberg, en 1673 (Ep. 47). Por esos años recibe también, probablemente desde Roma, sendas cartas de dos antiguos amigos, recién conversos al catolicismo (Ep. 67 y 67-A). Al lado de esos nombres: Londres y París, Maguncia y Heidelberg, Roma, dos o quizá tres veladas alusiones a la leyenda negra de nuestra patria: las represiones del «duque de Alba» en los Países Bajos y la muerte en la hoguera de «Judas el Fido» en Valladolid, condenado por la Inquisición por haber dejado la fe católica por la judía[49].

Junto a las relaciones epistolares, también las personales. Ya hemos aludido a Huygens y Caseario; dos personalidades bien distintas: el señor y casi maestro y el joven discípulo de metafísica, que terminará siendo botánico en la India. Pocos datos más, pero bien significativos. Tenemos constancia de que Oldenburg (Ep. 1) y Blijenbergh (Ep. 24), Balling, de Vries y Meyer. Boxel

---

[48] Cfr. Ep. 26 (186); Ep. 32 (227); Ep. 57 (343); Ep. 58 (347), etc.

[49] Cfr. Ep. 76 (420, 422, 425), *supra*, notas 37-8 (citas).

y Schuller visitaron a Spinoza [50]; pues bien, excepto el segundo, todos eran amigos suyos. Por el contrario, fuera de Huygens, sólo nos consta que Spinoza hiciera una visita a Bouwmeester y en Amsterdam.

Pero más interesante que sus visitas esporádicas son sus viajes. En 1662 lo hallamos en La Haya, hablando de metafísica con de Vries, el íntimo amigo que querrá hacerle heredero de todos sus bienes; y al siguiente, 1664-65, sabemos que pasó dos meses de invierno en una finca o «huerto» de Schiedam, probablemente propiedad de los de Vries [51]. Lo que más llama, sin embargo, la atención son sus viajes a su ciudad natal, Amsterdam, donde vivían sus amigos de juventud: Balling, Bouwmeester, Meyer, de Vries, Jelles y Rieuwertsz, y, después, Schuller. En septiembre de 1661, pasa allí una o dos semanas (Ep. 4), quizá como animador del «colegio» o círculo en que se estudiaban sus escritos (Ep. 8-10). En julio de 1663, sus amigos le detienen con ellos más de dos semanas para poner a punto para la imprenta su obra sobre Descartes (Ep. 13). En abril de 1665 hizo un tercer viaje de parecida duración (Ep. 23, fin; Ep. 27); cabe suponer que en relación con su proyecto, quizá ya iniciado, de redactar el *T. teológico-político* [52]. En julio de 1675, en fin, volvió a la ciudad del Amstel para entregar al impresor el manuscrito de la *Ética;* pero hubo de desistir al momento, ya que el ambiente adverso, reforzado por la prohibición del *T. teológico-político,* le aconsejó diferir su impresión (Ep. 68). Amsterdam era, pues, su ciudad natal, la residencia de sus amigos de juventud y el lugar de impresión de sus obras.

---

[50] Cfr. Ep. 8, pp. 41/15; Ep. 15, pp. 72/14, 73/15; Ep. 53, pp. 249/26; Ep. 70, pp. 301/21s.

[51] Cfr. Ep. 8, pp. 40/26s.; Ep. 19, p. 86; Ep. 23, p. 145: nota 131.

[52] Cfr. Ep. 29 (201); Ep. 30-II.

2.° El carácter de Spinoza en sus cartas

Aunque los editores no publicaron y quizá destruyeron las cartas de sus amigos, contamos con varios grupos de cartas completos, es decir, con misiva y respuesta: para Oldenburg (28 cartas), Schuller-Tschirnhaus (14), Blijenbergh (8), Boxel (6), Leibniz (2), Fabritius (2), Burgh (2). De sus amigos íntimos, sólo tenemos una carta de de Vries y una carta-prólogo de Jelles; pero, aparte de las respuestas a éstos, se conservan tres a Meyer, una a Balling y dos a Bouwmeester. Dada la variedad de los interlocutores y de los temas tratados, esto nos permite trazar un esbozo bastante preciso del carácter de Spinoza (*infra,* III, 3.°).

Lo más interesante, en este punto, es ver hasta qué punto su comportamiento práctico está acorde con sus convicciones. Spinoza concibe a los hombres como una parte de la naturaleza, cuyas infinitas variaciones desconocemos, y sostiene que están sometidos a las más variadas y opuestas pasiones. De ahí deduce su norma fundamental de comportamiento: «yo dejo que cada cual viva según su buen parecer..., mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad»[53]. Aunque su confianza en el poder de la razón es tal que no le inquieta ni atormenta la eventualidad de cometer algún error[54], su deseo de paz le hace sentir verdadero horror a las disputas y le invita a no criticar a nadie[55]. No obstante, su amor a la verdad tampoco le permite callar, cuando interiormente desaprueba algo, y menos todavía alabarlo por pura adulación[56]. ¿Cómo conciliar, pues, el amor a la

---

[53] Ep. 30-II, pp. 166/18-20; cfr. TP, I, 1 y 4; TTP, XIV, p. 173; E, IV, prefacio.

[54] Ep. 21, p. 127/24 ss.; TTP, pref., pp. 12/25 s.; XX, páginas 247/25 s.; E, IV, 45, esc.

[55] Ep. 6, p. 36; Ep. 43, pp. 226/27 ss.; Ep. 48, pp. 236/27 s. (disputas); Ep. 2, pp. 8/18; Ep. 15, pp. 72/23; Ep. 69, pp. 200/8 (críticas).

[56] Ep. 13, pp. 69/9; Ep. 52, p. 243/7; Ep. 53, pp. 245/14; Ep. 54, pp. 250/17.

verdad del filósofo con el deseo de paz del ciudadano? Ahí está la piedra de toque del temple de Spinoza.

Ante la imposibilidad de analizar la reacción de Spinoza ante todos sus interlocutores, eligiremos algunos más significativos, clasificándolos en los siguientes grupos: amigos íntimos, como de Vries, Balling y Bouwmeester; amigos más lejanos, como Oldenburg y Boxel; desconocidos, como Leibniz y Fabritius; enemigos, como Blijenbergh, Velthuysen, Graevius y Burgh.

1. *Actitud ante amigos íntimos*

Como es obvio, ni la carta-prólogo de Jelles (Ep. 48-A) ni los testimonios indirectos de la respuesta de Spinoza aportan nada personal. En cambio, la carta de de Vries (Ep. 8) no sólo acredita la existencia de un «círculo Spinoza» en Amsterdam años después de que éste abandonara la ciudad (1663), sino también el profundo afecto que sentían sus miembros por el filósofo. Antes de exponerle las dudas surgidas entre ellos, de Vries lamenta que sus ocupaciones y el largo invierno le impidan ir a visitarle a Rijnsburg y confiesa sentir verdadera envidia, casi diríamos celos, del estudiante Caseario, que tiene la dicha de vivir bajo el mismo techo con Spinoza y pasar todo el día («durante la comida, la cena y el paseo») charlando con él de los temas más importantes. Se resigna, sin embargo, porque, aunque el espacio separe sus cuerpos, sus espíritus están unidos a través de sus escritos, que le ha traído Balling y que él toca con sus manos. La respuesta de Spinoza muestra que el afecto era mutuo. También él, dice, sufre por la ausencia de sus verdaderos amigos. ya que con Caseario no tiene la misma confianza. Pero le consuela el ver el interés que ellos tienen por sus escritos; pues así, «aunque estén ausentes, hablo con ustedes desde mi ausencia» (Ep. 9).

Por desgracia, no se conservan las cartas de Balling y de Bouwmeester, a las que contesta Spinoza. Pero las

respuestas de éste son prueba elocuente de la confianza que existía entre ellos. Balling le había preguntado qué significado podría tener un sueño que él había tenido antes de morir su hijo. El filósofo solterón, entonces de treinta y dos años, explica el sueño como un presagio de la muerte de su hijo, partiendo de la idea de que, en virtud del amor que por él siente, el padre participa del alma del hijo y puede tener, por tanto, los mismos sentimientos o pre-sentimientos que éste. Y, para mostrar que comprende bien a su amigo, le cuenta un sueño personal, en el que se le presentaba un «brasileño, negro y sarnoso» (Ep. 17).

La Ep. 28 es todo un retrato de la sensibilidad de Spinoza y de la pereza intelectual de Bowmeester. De la carta se desprende que, en uno de los viajes del filósofo a Amsterdam, habían concertado una visita en casa del médico, pero que éste se fue a La Haya sin comunicárselo. Spinoza regresa, pues, a Voorburg, esperando que su amigo le visitará a la vuelta, pero en vano; espera tres semanas, y no recibe noticia alguna. Sospechando quizá que el amigo rehúye el posible compromiso de una correspondencia intelectual, el filósofo le escribe, animándole a que se decida, pues él mantendrá toda reserva al respecto. Para convencerle, toca su fibra sentimental hablándole de su enfermedad y recordándole que le envíe el dulce de rosas que le había prometido. Por si su timidez intelectual le cohibiera todavía, le anuncia que le enviará la parte ya redactada de la *Ética* para que él o de Vries la traduzcan.

2. *Actitud ante amigos lejanos*

Podemos incluir aquí a Oldenburg y a Boxel, pues, aunque ambos se consideran amigos de Spinoza, falta en sus cartas el calor de las precedentes. Pero la diferencia entre ellos también es patente: con Oldenburg se puede hablar de fidelidad mutua; con Boxel, de mutua desconfianza.

Oldenburg se adelantó a visitar, en su retiro de Rijnsburg (1661), al entonces desconocido filósofo y a escribirle inmediatamente ofreciéndole su amistad. Aunque seguramente nunca volvió a verlo, las numerosas cartas conservadas (17 de Oldenburg y 11 de Spinoza) reiteran de palabra ese ofrecimiento y testimonian su eficacia. Hay dos hechos, no obstante, que sugieren que esa amistad fue sólo relativa: ciertos retrasos del alemán en sus respuestas y sus objeciones tardías al *T. teológico-político*. Dejando a un lado los reiterados retrasos debidos a Boyle[57], existe un lapso de año y medio que coincide con la publicación de la primera obra de Spinoza[58] y otro de diez años... que abarca el período de elaboración y publicación del *T. teológico-político* (1665-70) y, más importante todavía, cinco años más en que se producen las primeras y más virulentas reacciones e incluso su prohibición oficial[59]. Si interpretamos esos retrasos o silencios de Oldenburg a la luz de sus objeciones finales al núcleo mismo del *T. teológico-político*[60], comprendemos que tienen el mismo significado que sus indecisiones ante esas dos obras, una vez publicadas[61], y que sus prevenciones al autor del *T. teológico-político* y de la *Ética,* antes de publicarlos[62]: es decir, un alejamiento progresivo de su amigo, tras la publicación de su obra sobre Descartes.

Hay que reconocer, sin embargo, que, pese a esa profunda discrepancia, existió siempre entre ambos intelectuales un respeto y una colaboración mutuos, sin llegar ni al enfado ni a la confidencia personal[63].

---

57 Cfr. Ep. 7 (46) y Ep. 13 (96).

58 Entre Ep. 16 y 25. Adviértase que Oldenburg dirá poco después que ya no tiene a mano esa obra, aunque es de suponer que la recibió de inmediato (*infra,* nota 71 y 215).

59 Entre Ep. 33 y 61; véanse notas correspondientes al texto de Spinoza: (96, 236, 255, 364).

60 Ep. 71, etc.

61 Ep. 61, pp. 272/1 ss.: Oldenburg agradeció el TTP (en 1675!) y lo criticó (precipitadamente...), aunque no le fue entregado; *supra,* nota 58.

62 Cfr. Ep. 31, pp. 168/10; Ep. 62, pp. 273/8.

63 Spinoza comunica a Oldenburg sus proyectos; éste le da noticias de libros. Aquel se muestra cauto respecto a las activi-

Muy distinto es el trato con Boxel, sin duda por el tema debatido y el tono popular que éste daba a sus argumentos. Bien sabía él que Spinoza no admitía que los espíritus fueran almas de los muertos; pero quería le dijera si los negaba en absoluto (Ep. 51). Spinoza acepta la pregunta, pero ridiculiza, desde el primer momento, el asunto, calificándolo de «bagatelas e imaginaciones». Para averiguar si existen los espíritus, le replica, hay que decir primero qué son: «¿son niños, necios o locos?» (Ep. 52). Boxel sabe que la ironía de su amigo está condicionada por otras ideas; deja, pues, sus exclamaciones y plantea el problema con toda seriedad. Pero he aquí que, en su argumentación, mezcla razones sólidas con otras casi infantiles: no hay espíritus de sexo femenino, los seres más espirituales se sitúan en las regiones superiores, acumula todo tipo de historias... (Ep. 53). Como es obvio, Spinoza tacha tales argumentos de «necedades» y «delirios»: ¿es que quienes vieron los espíritus temieron mirar a determinadas partes o es que también Dios es de género masculino? (Ep. 54). Boxel se siente humillado y cambia de actitud. De la tímida pregunta y confiada argumentación pasa al enfrentamiento y al ataque: el Dios de Spinoza es un monstruo, sus razones son absurdas, él rehúye abordar el tema... (Ep. 55). Lo que sucede, en realidad, reconoce Spinoza, es que existe entre ambos una discrepancia sobre los principios: creación libre o producción necesaria (Ep. 54-6). Es, pues, muy difícil que «puedan estar de acuerdo en una materia que depende de otras muchas»[64]. Mas, como siguió tachando de «tonterías» y cosas de «viejezuelas» las razones de su amigo[65], Boxel dio por concluido el debate.

---

dades de Huygens; éste sobre las de la *Royal Society*... Obsérvese que los editores de OP, que omitieron el nombre del joven y nuevo amigo, Tschirnhaus, imprimieron completo el de Oldenburg, que también vivía.

[64] Ep. 56, pp. 259 (338).

[65] Ep. 56, pp. 261/34 ss.

3. *Actitud ante desconocidos*

Leibniz escribe, en 1671, a Spinoza para pedirle, a él y a Hudde, su opinión sobre un librito de óptica que adjunta a su carta (Ep. 45). Este le contesta un mes después, exponiéndole su opinión y sus objeciones (Ep. 46). Ambas cartas son corteses; pero la de Spinoza es sin duda más sincera. En efecto, Leibniz le adula, diciéndole que es famoso en óptica y otras materias; le trata de médico (naturalista) muy célebre y silencia, en cambio, el *T. teológico-político,* del que tenía buena noticia. Se diría que intenta conectar con el filósofo, al que simula desconocer, a través del óptico. Por el contrario, Spinoza contesta con franqueza y sin remilgos al «Consejero de Maguncia», le ofrece dicho tratado y se despide de su «devoto admirador» con un sencillo «de Vd. adictísimo».

La respuesta a Fabritius, que le había escrito ofreciéndole, en nombre del príncipe elector del Palatinado, una cátedra en Heidelberg, es más seca, y con toda razón. En su escrito de invitación, el secretario del príncipe marcaba claramente sus distancias respecto a ambos: «usted, para mí hasta ahora desconocido, pero para el Serenísimo Príncipe de alta estima». Spinoza es perspicaz. En su respuesta, alaba al príncipe sabio y liberal, pero no alude siquiera a su secretario. Aún más, deja claro que el motivo último de su negativa es el temor a que personas (como Fabritius) proclives a contradecir provoquen discordias de las que ya tiene experiencia, pese a haberse mantenido alejado de toda función pxblica (Ep. 47-8).

4. *Actitud ante enemigos intelectuales*

De los cuatro personajes incluidos en este apartado el más interesante es Blijenbergh, porque, en el breve período de seis meses, provoca en Spinoza un cambio radical, cuyas fases y motivaciones conocemos perfectamente. El curioso comerciante en granos y aficionado a

la filosofía se dirige, no sin cierto recelo, al autor de los *Principios de Descartes* para que se digne resolverle ciertas dudas, relativas al problema del mal, que le ha suscitado su lectura (Ep. 18). Spinoza le contesta a vuelta de correo, porque cree que surgirá entre ambos una «sincera amistad», fundada en el común amor a la verdad (Ep. 19). Pero su interpretación de la Escritura y, en concreto, del pecado de Adán desconcierta al ortodoxo calvinista, que, en su respuesta, se cree obligado a dejar clara su condición de «filósofo cristiano», para quien la Escritura tiene la primera palabra, porque es la palabra de Dios (Ep. 20). Spinoza comprende, demasiado tarde, que se ha equivocado, pues falla la base misma de la amistad y del diálogo, y así se lo hace ver en su carta (Ep. 21). Blijenbergh se siente ofendido por el tono desairado de la misiva, que «no revela demasiada amistad». Lejos de desistir, sin embargo, repite machaconamente sus objeciones e incluso se autoinvita a visitarle (Ep. 22). Con visible malestar, Spinoza le contesta punto por punto y acepta la visita (Ep. 23). Pero la entrevista debió ser tan incómoda para él como la carta en que Blijenbergh intentó resumir, una vez más, sus preguntas (Ep. 24). Sin leer más que media carta, Spinoza se va de viaje y deja pasar el tiempo. Pero el impertinente comerciante urgió la contestación. Ya era demasiada osadía o torpeza. Spinoza se limitó a contarle esto con toda brevedad y a rogarle que, por favor, entendiera de una vez (Ep. 27).

La paciencia con el humilde, aunque testaurado, comerciante se transforma en réplica mordaz ante las agresiones del teólogo Velthuysen y del converso Burgh, y en simple displicencia ante la simulada amistad de Graevius. En su larga carta sobre el *T. teológico-político*, enviada a través de Ostens, Velthuysen decía no saber de qué nación era su autor, a fin de acusarle, sin reparos, de propugnar veladamente el ateísmo (Ep. 42). Spinoza duda en contestar a tan insolente panfleto, pero lo hace por fidelidad a Ostens. Su carta es concisa y mordaz, acudiendo al estilo interrogativo para volver contra el adversario sus reproches. Le acusa, sucesivamente, de

interpretar con doblez, con odio, con falsedad, con malevolencia, sin serenidad... su obra. Termina pidiendo a Ostens que, si alguna frase le parece demasiado dura, la corrija, «pues no es mi propósito irritarle, sea quien sea, ni crearme enemigos con mi propio trabajo» (Ep. 43) [66].

En cuanto a Graevius, le envía cinco líneas para pedirle que le devuelva el escrito sobre la muerte de Descartes, porque se lo reclaman a él. Bastaban para quien calificaba sus obras de pestilentes (Esp. 49) [67].

Su antiguo amigo, Albert Burgh, recién converso al catolicismo, le escribe para invitarle a que haga él lo mismo. Pero de malos modos. Mientras ataca al filósofo de escribir sus obras con astucia y soberbia diabólica y le amenaza con una muerte horrible y la condenación eterna, él se gloría de la Iglesia a la que pertenece (Ep. 67). Spinoza reacciona (Ep. 76) airado, echándole en cara, desde las primeras líneas, que bien pronto «ha aprendido a maldecir y a enfurecerse petulantemente con sus adversarios»; que, antes que razones, necesita volver a sus cabales. Y para humillarle, le reprocha que ha dejado de creer en el Dios infinito para creer en el demonio y en el Dios que el señor de Châtillon dio a comer a sus caballos (eucaristía). Aún más, toca su fibra sentimental en lo más vivo, recordándole que la Iglesia, de la que ahora se gloría, persiguió a sus 'padres' calvinistas en Holanda (duque de Alba) y a los judíos en España (Judas el Fido) [68].

3.° La obra y la doctrina de Spinoza en su correspondencia

Además de su interés biográfico, el epistolario de Spinoza tiene un valor histórico y doctrinal de primer orden. Por él no sólo tenemos noticias fiables sobre la composición de sus obras y sobre las primeras reacciones fren-

[66] Ep. 43, pp. 219/25, 223/25, 224/25/29, 225/24...

[67] Ep. 49 (315). Quizá con intención, Spinoza escribe aquí su nombre con todas las letras: «Benedictus».

[68] Ep. pp. 316/20 s.; 318 (420), 319 (422), 322 (425).

te a ellas, sino también la reseña más completa de los temas por él tocados y, además, un reiterado y variado debate sobre la idea central de su sistema filosófico.

1. *Composición y recepción de las obras*

A excepción del *Tratado breve,* todas las obras filosóficas de Spinoza aparecen mencionadas en sus cartas, y de algunas de ellas podemos trazar por éstas su historia.

Aunque el *Tratado breve* no esté mencionado en las cartas conservadas, en nuestras notas hemos señalado varios pasajes que guardan un claro paralelismo con expresiones en él utilizadas: anexo enviado a Oldenburg en 1661, *Opusculum* de Ep. 6, naturaleza y demostración de los atributos divinos, entendimiento divino y modos mediatos, negación del diablo, etc.[69].

Por el contrario, del *Tratado de la reforma del entendimiento,* citado literalmente, «de emendatione intellectus integrum opusculum» (Ep. 6, fin), no hay datos suficientes para situar su composición. No obstante, su argumento aparece resumido en 1666 (Ep. 37), y en 1675 parece que Tschirnhaus tenía noticias de esa obra[70].

Mucho más precisas son las noticias sobre los *Pr. de Descartes* (PPC) y su *Apéndice* (CM), el *T. teológico-político* y la *Ética.* Acerca de la primera obra, sabemos por el mismo Spinoza que surgió de una especie de curso, sobre la segunda parte de los *Principios de filosofía* de Descartes (física = PPC, II) y los principales temas de la metafísica (fuentes? = CM), que él había dictado antes al joven Caseario; y que, a petición de sus amigos, lo completó después, «en sólo dos semanas», con un es-

[69] *Véanse* nuestras notas al texto (7, 4, 67, 68, 366, 421).

[70] *Véanse* nuestras notas al texto (42, 261 y 352). Señalemos que Gebhardt (núm. 4, pp. 377-8) resolvía el dilema sugiriendo que, en ese momento (1662), el IE fuera como la introducción al KV (su «filosofía»), que, por razones metodológicas, evolucionaría después hacia la forma actual: la *Ética.*

tudio similar de la primera parte de dicha obra (PPC, I). Sea lo que sea de esta extraña «historia», Meyer redactó el prólogo y corrigió las pruebas de imprenta, que Spinoza supervisó meticulosamente, y el tratado debió aparecer en agosto o septiembre de 1663 [71].

Las noticias o alusiones a ese tratado reaparecen después de su publicación. Sabemos que lo recibió Oldenburg y que fue traducido al holandés [72]. En las cartas de Blijenbergh tenemos, además, un ejemplo de las dos objeciones que suscitaba su lectura: sentido de la moral y verdadera relación con Decartes [73]. Constatamos, finalmente, que Spinoza seguía haciendo suya su doctrina en 1666 e incluso en 1674 [74].

Del *T. teológico-político* hemos hablado en otro lugar (número 55). Basta, pues, citar aquí las noticias del epistolario sobre la fecha y motivos de su redacción y sobre las reacciones de sus corresponsales. Las cartas de Spinoza a Blijenbergh muestran que, a comienzos de 1665, tenía perfiladas sus ideas sobre la interpretación de la Escritura y, en concreto, de la profecía, de la historia del pecado de Adán, etc. (Ep. 19). En septiembre parece haber redactado ya algunos capítulos y comunica a Oldenburg qué le ha inducido a escribir esa obra: defenderse de la acusación de ateo y apoyar la política liberal de Witt frente al calvinismo autoritario [75].

Tras casi seis años de silencio (*infra*, III, 4.º) reaparecen las noticias sobre el tratado, ya publicado. Primero es la carta de Velthuysen (Ep. 42 = 1671) y las gestiones de Spinoza para que no se publique la traducción holandesa (Ep. 44 = 1673); más tarde (1675), la noticia

---

71 Cfr. Ep. 12-A; Ep. 13, pp. 63 (98); Ep. 15 (114). PPC, pref. de Meyer, pp. 130/17-26: no son muy coherentes los textos acerca de las fuentes, etc.

72 Ep. 21, pp. 133 (169).

73 En Ep. 18-24 y 27 se citan reiteradamente los PPC y los CM: véase *Indice analítico*.

74 Cfr. Ep. 35, pp. 181 (242); Ep. 58, pp. 268 (351).

75 Puede verse nuestra *Introducción histórica* al TTP (número 55), pp. 16-9.

del libro de Mansvelt (Ep. 50), las invectivas de Burgh y Stensen (Ep. 67 y 67-A), y la síntesis hecha por Oldenburg de las objeciones que estarían en la calle (Ep. 71); finalmente, el anuncio del libro de Huet (Ep. 80 = 1676).

En cuanto a la *Ética,* su redacción parece llenar los huecos que dejan los dos escritos precedentes. El anexo metafísico, enviado a Oldenburg en 1661, coincide con el comienzo de la *Ética* actual mejor que con otro tratado (Ep. 2-4). A continuación se citan otros textos de la primera parte, aunque no resulte fácil identificarlos en el texto definitivo [76]. En todo caso, en marzo de 1665, por las fechas en que Spinoza está pensando ya en el *T. teológico-político,* menciona a Blijenbergh «mi *Ética* (todavía no editada)», aludiendo a otro pasaje tampoco identificado (Ep. 23) [77]. Poco más tarde, en julio del mismo año, promete a Bouwmeester enviarle «la tercera parte de nuestra filosofía..., aproximadamente hasta la proposición 80», dato igualmente sin identificar (Ep. 28).

Sólo diez años después, en enero de 1675, hallamos una alusión de su amigo Tschirnhaus a pasajes de la primera y segunda partes (Ep. 59). Pero la noticia decisiva es que en junio de ese mismo año Spinoza comunica a Oldenburg que tiene listo para la imprenta su «tratado en cinco partes» (Ep. 62). Efectivamente, en julio se dirigió a Amsterdam para «mandar imprimir» el texto, pero hubo de diferirlo para más tarde debido a que el plan se había hecho público y los rumores eran adversos (Ep. 68).

Una palabra final sobre el *Tratado político.* La única noticia que de él tenemos es por la carta a un «anónimo». Por ella no sólo conocemos el bosquejo del proyecto general, sino el contenido de los siete primeros capítulos, que ya estaban redactados. Queda la duda sobre quién sería el personaje a cuya sugerencia había decidido Spinoza escribir ese tratado que quedó inacabado (Ep. 84).

---

[76] Cfr. nuestras notas a esos textos (7, 58-9, 61).
[77] Ep. 23, pp. 151 (176).

2. *La temática doctrinal de las cartas*

Los temas tratados o, al menos, aludidos en la correspondencia de Spinoza son tan variados como sus interlocutores y sus propias aficiones. Abarcan desde la metafísica y la ética a la epistemología y la metodología, la antropología y la psicología, e incluso aspectos muy diversos de la ciencia de su tiempo. Hagamos una recensión de los principales [78].

En epistemología no sólo se trata de la verdad y el error, en general, sino que se distingue la idea clara y distinta de la falsa y la ficticia, el entendimiento de la imaginación y la memoria, la razón de la fe y de la experiencia, e incluso se muestra la influencia de la imaginación en los sueños y en las historias o relatos. En metodología se explica la definición y sus clases y se la distingue de la proposíción y del axioma, se muestra su poder y sus límites y se distingue el método geométrico del experimental y se valoran ambos.

En metafísica se analiza y discute el concepto de sustancia, de atributo y de modo, así como la relación entre el atributo del pensamiento y de la extensión, y los distintos significados del término 'infinito'. Se debaten o plantean cuestiones tan específicas e interesantes como si la infinidad de atributos implica la pluralidad de mundos, si es compaginable la libre necesidad con la responsabilidad humana, si de la extensión única se puede deducir la infinita variedad de cuerpos existentes [79].

En antropología y psicología se plantea reiteradamente el problema del alma: sustancia o modo, espiritual o material, inmortal o perecedera, libre o necesaria... Se alude a los límites del entendimiento humano y a sus

---

[78] Cfr. *supra,* nota 19.

[79] Aparte de Ep. 12 (infinito), Ep. 34-6 (eixstencia y unicidad de Dios, etc.), es particularmente interesante el diálogo con Tschirnhaus sobre los últimos temas (Ep. 59-60, 63-6, 70-2, 80-3); cfr. Walther (núm. 4), pp. XLVIII-L.

relaciones con la voluntad. Los dos únicos temas, clásicos del spinozismo, que no aparecen ni casi aludidos en el epistolario, son el de las pasiones y el de la política.

En religión y teología se dan ya las claves, como hemos dicho, del método hermenéutico de la Biblia. Pero, sobre todo, Spinoza expresa en sus últimas cartas, a Burgh y a Oldenburg, con más claridad que en cualquier otro escrito, su opinión personal acerca de temas típicamente cristianos, como los milagros y la revelación sobrenatural, el significado simbólico de la encarnación y la resurrección de Cristo, el carácter histórico y político de la Iglesia católica y el papado.

Pero, en lo que esta correspondencia constituye una verdadera novedad, desde el punto de vista doctrinal, y aporta nuevas ideas o sugerencias, es en el campo científico. Es sabido que Spinoza se limitó a exponer una primera aproximación a la ciencia natural en su comentario a la segunda parte de los *Principios de filosofía* de Descartes (PPC, II), cuyos resultados recogió brevísimamente en la *Ética* (E, II, 13). Pues bien, este volumen nos muestra que su correspondencia con Oldenburg, Hudde, Jelles, Leibniz y Tschirnhaus y su trato con Huygens le tenían al día sobre las investigaciones de su época acerca de los más diferentes temas. Aparte ed sus incursiones en la matemática, sobre el cálculo de probabilidades (Ep. 38), y en la física, sobre la presión de los líquidos (Ep. 41), hay dos campos en que está especialmente informado: la óptica y la 'química'.

En óptica constatamos que Spinoza no sólo era un técnico de renombre (Ep. 45), sino un teórico que se atrevía a entrar en lid, no ya con Hudde y Jelles (Ep. 36, 39-40), sino con Leibniz (Ep. 46) y con el mismo Huygens. No en vano éste termina dándole la razón en un punto de máximo interés: la ventaja de los pequeños objetivos para representar claramente los objetos. Su opinión personal era firme: en la práctica prefería su escudilla manual a las máquinas de Huygens y de Oltius; en la teoría, las lentes convexo-planas a las convexo-

cóncavas y las circulares a las elípticas, las pequeñas a las grandes, etc. [80].

En química, entonces en sus balbuceos, no se arredra en someter el libro de Boyle sobre el nitro a una comprobación experimental, que nadie sospecharía en tan célebre metafísico, ni en exponer después sus meticulosas observaciones a su autor (Ep. 6 y 13). Está de acuerdo con el científico en rechazar, como algo pueril, las formas sustanciales aristotélicas y las cualidades ocultas escolásticas. Se aleja, sin embargo, del empirista conservador en que no admite, como él, ni las partículas indivisibles ni el vacío de Demócrito y Epicuro, ni tampoco los elementos heterogéneos y la finalidad de Aristóteles. Pero lo más importante son sus discrepancias acerca del método científico. Para Boyle no basta la razón, hay que cotejar sus afirmaciones con experimentos al estilo de Bacon, sin que baste tampoco la experiencia espontánea; para Spinoza es más bien al revés, ya que la experiencia, incluso la científica, es por sí sola muda y vaga, debiendo ser guiada y explicada mediante principios teóricos adecuados [81].

3. *El sistema a debate*

La reseña anterior es sin duda sugestiva, y el lector podrá comprobar, mediante la guía de nuestro índice analítico, que el epistolario abre caminos a múltiples investigaciones. Pero hay un punto que es verdaderamente crucial y que reaparece con insistencia a lo largo de estas cartas: la posibilidad de una acción moral dentro de una metafísica determinista. Aunque la doctrina de la libre necesidad es una pieza fundamental de todas sus obras [82],

---

[80] Cfr. notas al texto: 227, 237, 238, 247, 263, etc.; *supra*, nota 43 (citas).

[81] Cfr. Ep. 11, pp. 50/13-23; Ep. 13, pp. 66/22 ss. (método); *Índice analítico:* «cualidades», «finalidad», «formas», «método», «vacío», etc.; Walther (núm. 4), pp. LI-LV.

en ninguna se enfrenta su autor con sus lógicas consecuencias, como lo hace aquí, a instancias de Blijenbergh, Velthuysen, Burgh, Tschirnhaus y Oldenburg.

Es conocida la argumentación de Spinoza. Puesto que en Dios la voluntad se identifica con el entendimiento, su acción es tan necesaria como su conocimiento. Es decir, que las cosas surgen del poder divino con la misma necesidad con que se sigue de la idea de un triángulo que es igual a dos rectos. Por consiguiente, así como la esencia de un ser coincide con la idea que tiene Dios de él, coincide también con el decreto divino. Dicho en otros términos, cada cosa no tiene ni más ni menos perfección que la que Dios le ha asignado o determinado de forma absolutamente necesaria [83].

Al ritmo que Spinoza publicó o dio a conocer sus obras, surgieron las objeciones. Aunque con muy diversos matices, todas giraban en torno al concepto de vicio y virtud. La lectura de los *Principios* y de los *Pensamientos metafísicos* intranquilizó a Blijenbergh, decidiéndole a escribir a su autor, pese a serle desconocido. Si la conservación es una creación continuada, le decía, Dios es causa inmediata no sólo del alma y de la voluntad, sino también de todos sus actos y movimientos. Por tanto, «o bien no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma o bien Dios mismo produce inmediatamente aquel mal» [84]. La misma objeción suscitará, años más tarde, la lectura del *T. teológico-político*. Velthuysen dirá que el sistema de la «inevitable fatalidad» no deja lugar ni para los «preceptos» ni para las «plegarias» [85]; Boxel se preguntará si el confundir la libertad con la necesidad no hace de Dios «un monstruo» [86]; Oldenburg sintetizará las

---

[82] Cfr. CM, I, 3; II, 8 ss.; KV, I, 4-6; E, I, 16 ss.; TTP, IV y VI.

[83] Cfr. Ep. 21, p. 90; Ep. 23, p. 147; Ep. 42, p. 211; Ep. 54, p. 251; Ep. 75, pp. 311-2.

[84] Ep. 18, pp. 82/18 ss.

[85] Ep. 42, pp. 208/12 ss.; 211/17 ss.

[86] Ep. 55, pp. 256/12.

objeciones que están en la calle diciendo a su amigo que con «la necesidad fatal de todas las cosas... se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión» [87]. Finalmente, el manuscrito de la *Ética* plantea a Tschirnhaus las mismas preguntas sobre la posibilidad misma de la virtud y la malicia [88].

Spinoza sabe muy bien que ese reiterado reproche toca la base misma de su sistema. «Precisamente, responde a Oldenburg, eso es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado que había decidido publicar», aludiendo a la *Ética* [89]. Como es obvio, no podía ni renunciar a esa doctrina, clave de bóveda del sistema, ni rehuir su discusión. Y ésta se produjo. En la imposibilidad de descender al análisis del debate con cada uno de esos personajes, indicamos, al menos, sus principales argumentos.

Si Dios lo determina todo de forma ineluctable y el hombre no posee capacidad de elección, le objeta Blijenbergh, el alma actúa de forma mecánica como el cuerpo y por tanto somos como animales, hierbas o troncos [90]. De ningún modo, replica Spinoza. Dado que la dependencia de Dios determina la perfección de las cosas, «en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas» [91]. Pero, puesto que esa dependencia es la misma para todas, ¿no serán todas iguales, y, por ejemplo, justos e injustos? En absoluto, ya que cada cosa expresa de una forma distinta la perfección divina. «Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependan igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel ni la tristeza una especie de alegría» [92]. En todo caso, esa nece-

---

87 Ep. 74, pp. 310/1-4.
88 Ep. 57, pp. 264/6-9.
89 Ep. 75, pp. 311/14-6.
90 Ep. 20, pp. 103/15 s.; pp. 111/10-6, en relación a Ep. 19, pp. 89/25-35; 112/19 s.; Ep. 23, pp. 127/11 s.; Ep. 24, pp. 154/19 ss.
91 Ep. 21, pp. 131/11 s.
92 Ep. 19, pp. 92/25 s., en relación a Ep. 18, pp. 83/15 s.

sidad y esa fatalidad con que todo se rige, destruyen los preceptos, las plegarias, el premio y la pena... Sí para los justos o los sabios, matiza Spinoza, puesto que ellos saben que Dios no es «un hombre perfecto», es decir, un príncipe que ordena, un señor que escucha las súplicas del siervo, un juez que premia o castiga, sino que es más bien su supremo bien, cuyo conocimiento les hace obrar rectamente y ser felices [93]. La Biblia, sin embargo, es la palabra de Dios e impone preceptos, invita a la oración, amenaza con el castigo. Es cierto, responde Spinoza, pero está escrita al modo humano, es decir, para los ignorantes; y para éstos tiene utilidad, ya que también ellos deben actuar conforme a su naturaleza y a su nivel de conocimientos [94].

Las objeciones son especialmente duras cuando se refieren a los ignorantes. Si perecen [95] o son condenados por Dios [96], dice Oldenburg, le increparán: «¿por qué, pues, y con qué derecho nos entregas a las penas más atroces, que en absoluto no pudimos evitar, pues que tú lo haces y diriges todo?» [97]. A esta pregunta decisiva Spinoza responde, en 1676, como hiciera en 1663, en los *Pensamientos metafísicos,* con la imagen bíblica, usada por Jeremías y por Pablo, de que el hombre está en manos de Dios como el barro en manos del alfarero, que, a su voluntad, hace de la misma masa unos vasos para honor y otros para deshonor [98]. No acude, sin embargo, a esa imagen para refugiarse, como hacía Pablo y la teología calvinista de la predestinación, o la católica de la predeterminación «ante praevisa merita», en el misterio de la vo-

---

[93] Ep. 19, pp. 93, 94/25-35; Ep. 20, pp. 110 (144); Ep. 23, pp. 148, 149/25 s.
[94] Ep. 20, pp. 112/1 s. y Ep. 21, pp. 130/28 ss.; cfr. *Indice analítico:* «antropormorfismo», «oración», etc.
[95] Ep. 19, pp. 94/33 s.; Ep. 20, pp. 110, 122; cfr. Ep. 67-A, p. 297.
[96] Cfr. Ep. 67, pp. 290-1; Ep. 79, pp. 330/3 ss.
[97] Ep. 77, pp. 325/10-2.
[98] Ep. 75, pp. 312/15 s. (415).

luntad divina, sino para extraer su última consecuencia lógica. «Niego que se siga de ahí, replica a Oldenburg, que todos deben ser felices, ya que los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de la felicidad y ser atormentados de muchas maneras. Así, el caballo es excusable de ser caballo y no hombre y, sin embargo, debe ser caballo y no hombre. El que se pone furioso por la mordedura de un perro, es digno de excusa y, no obstante, con todo derecho se le estrangula» [99]. Tal conclusión resultaba tan dura a su amigo Oldenburg, que ni la entendió, pues creyó que se refería al perro y no al hombre [100].

Las objeciones se pueden dirigir en sentido contrario. En vez de insistir en que la fatalidad asemeja al hombre ignorante al perro rabioso o al barro, como el mismo Spinoza reconoce, o «a los troncos» y «a los movimientos de un reloj», como le reprochaba Blijenbergh [101], se puede objetar que la dependencia de Dios reduce al hombre, y quizás más al justo, a la sustancia y a la acción divina. En este sentido parecen apuntar algunos textos de Blijenbergh y de Velthuysen. Como es sabido, Spinoza dice que el pecado es la falsa conciencia de carecer o haberse privado de una perfección que pertenecería a nuestra naturaleza. Esa pretendida naturaleza humana, explica, es una pura abstracción o concepto genérico; mi única realidad es lo que soy 'hic et nunc', es decir, lo que Dios crea en cada momento en mí [102]. Desde esta perspectiva, le pregunta Blijenbergh: «puesto que usted no atribuye al alma la libertad que le había atribuido Descartes..., ¿no es nuestra acción acción de Dios y nuestra voluntad, voluntad de Dios?» [103]. Y Velthuysen aclara,

---

99 Ep. 78, pp. 327/9-14 (429).
100 Ep. 79, pp. 329/25 (432).
101 *Véanse* notas 98 y 99 (barro, petro); nota 90 (tronco, reloj, etc.).
102 Cfr. Ep. 19, pp. 91/25 ss.; Ep. 21, pp. 128/12-28 (159).
103 Ep. 22, pp. 143/8-15.

en términos más técnicos: «pues no quiere admitir con Descartes (por más que quiere aparentar que adopta su doctrina) que así como las naturalezas de todas las cosas son distintas de la naturaleza y de la esencia de Dios, así están sus ideas libremente en la mente divina» [104].

Digamos, para terminar, que Spinoza rehúye expresamente responder a ambos adversarios [105]. Pero podemos suponer que su respuesta hubiera sido, como dice en otras ocasiones menos polémicas, que no sabe cómo produce Dios las cosas singulares ni cómo se concatenan unas con otras o, lo que viene a ser lo mismo, cómo se compagina la libertad divina (o la necesidad) con la humana [106]. Pero esta concesión no se refiere, en absoluto, al principio general de la creación necesaria, que para él es una evidencia inmediata. Antes al contrario, cuando se da cuenta que el debate con sus corresponsales toca ese punto, que es la base o principio mismo del sistema, o bien corta el diálogo, como sucede con Blijenbergh y con Boxel [107], o toma la evasiva, como respuesta, como hizo con Velthuysen y quizá con Oldenburg [108].

Cerremos estas líneas volviendo a nuestro punto de partida. Amistad en la verdad y tolerancia en la discrepancia: el primero es el ideal de vida del filósofo Spinoza; la segunda es la norma práctica del ciudadano Baruch. Este epistolario revela con qué tesón trabajó por alcanzar el primero y con qué cautela procuró observar la segunda. Pero, como su verdad era muy distinta de la de muchos de sus interlocutores, no siempre le fue fácil ser

---

[104] Ep. 42, pp. 212/13-9.
[105] Cfr. Ep. 23, pp. 152/25 (178); Ep. 43, pp. 223/22 s.
[106] Cfr. Ep. 21, pp. 129/12/18; 130/20; 133/25; Ep. 30-II, pp. 166/13 ss.; Ep. 31, pp. 167/11 ss.; Ep. 32, pp. 169/18 ss.
[107] Cfr. Ep. 21, pp. 126/8 ss.; Ep. 23, pp. 145/33 ss.; Ep. 259/1 (338).
[108] Cfr. Ep 43, pp. 223/22 ss. En cuanto a Oldenburg, no existe la respuesta de Spinoza a su última carta (Ep. 79).

fiel a la norma [109]. En todo caso, nunca la tolerancia se impuso para él a la verdad. Cuando la discrepancia era tal que el diálogo no conduciría a la verdad, sino a la ficción y al disimulo o a la injuria y a la ira, prefirió cortarlo. Sólo una carta parece haber dejado sin respuesta: la de Stensen. Sólo a un interlocutor le cortó el diálogo: a Blijenbergh. Sólo uno, quizá, se sintió herido por su mordacidad: Boxel.

¿Quién tenía más motivos para interrumpir el diálogo: Spinoza a Blijenbergh o Boxel a Spinoza? Quizá ambos, pero por motivos muy distintos. Boxel interrumpe la correspondencia con Spinoza porque se siente ofendido, viendo que el filósofo adopta un aire despectivo, mientras que sus respuestas no tocan el asunto controvertido [110]. Spinoza rompe con Blijenbergh, porque ha llegado a persuadirse que falla la base misma del diálogo iniciado: la amistad en la búsqueda de la verdad [111]. Quizá Bayle apunte, sin quererlo, la verdadera interpretación. Si Spinoza parecía a unos honrado, a otros impío y a otros cauto [112], ello se debía a las diversas actitudes ante su filosofía. Pero lo que no se puede negar es que su pensamiento era tan valiente y radical que a nadie ha sido indiferente.

---

[109] El mismo Spinoza parece ser consciente de su dureza, cuando indica a Oldenburg que puede echar al fuego una carta que envía a R. Boyle (Ep. 13, pp. 69/13 s.), y a Ostens que puede corregir o suprimir cosas en la dirigida a Velthuysen (Ep. 43, pp. 226/27 s.).

[110] Cfr. Ep. 55, pp. 258/12-6: «licet tuae responsiones... passim scopum nostrae controversiae non attingant».

[111] Cfr. *supra,* notas 3 y 107 (citas).

[112] Bayle, (núm. 22), p. 349, nota 2: «consultez ses lettres, vous verrez que ses réponses n'ont presque jamais de rapport à l'état de la question» (nota)... Más que de evasión, se trataría, según Bayle, de que sus respuestas resultan oscuras, porque sus planteamientos son radicales y opuestos a las nociones comúnmente aceptadas (texto); cfr. *supra,* nota 23 (citas).

III. Datos complementarios sobre la Correspondencia

1.° NUMERACIÓN DE LAS CARTAS EN OP/NS EN RELACIÓN A LA ED. VLOTEN/LAND [113]

Vloten/Land	OP/NS	OP/NS	Vloten/Land
Ep. 1	1	Ep. 1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4
5	5	5	5
6	6	6	6
7	7	7	7
8	26	8	11
9	27	9	13
10	28	10	14
11	8	11	16
12	29	12	25
12-A	—	13	26
13	9	14	31
14	10	15	32
15	—	16	33
16	11	17	61
17	30	18	62
18	31	19	63
19	32	20	71
20	33	21	73
21	34	22	74
22	35	23	75
23	36	24	77
24	37	25	78
25	12	26	8
26	13	27	9
27	38	28	10
28	—	29	12
29	—	30	17
30	—	31	18
31	14	32	19
32	15	33	20
33	16	34	21
34	39	35	22
35	40	36	23

[113] Datos tomados de Gebhardt (núm. 2), pp. 341-2.

Vloten/Land	OP/NS	OP/NS	Vloten/Land
36	41	37	24
37	42	38	27
38	43	39	34
39	44	40	35
40	45	41	36
41	46	42	37
42	48	43	38
43	49	44	39
44	47	45	40
45	51	46	41
46	52	47	44
47	53	48	42
48	54	49	43
48-A	—	50	50
48-B	—	51	45
49	—	52	46
50	50	53	47
51	55	54	48
52	56	55	51
53	57	56	52
54	58	57	53
55	59	58	54
56	60	59	55
57	61	60	56
58	62	61	57
59	63	62	58
60	64	63	59
61	17	64	60
62	18	65	63
63	65	66	64
64	66	67	65
65	67	68	66
66	68	69	80
67	73	70	81
67-A	—	71	82
68	19	72	83
69	—	73	67
70	—	74	76
71	20	sin n.º	84
72	—		
73	21		
74	22		
75	23		
76	74		
77	24		
78	25		

Vloten/Land	OP/NS	OP/NS	Vloten/Land
79	—		
80	69		
81	70		
82	71		
83	72		
84	sin n.°		

2.° Identificación de los corresponsales [114]

Conviene indicar, brevísimamente, para el especialista, cómo se ha llegado a identificar a aquellos corresponsales de Spinoza, cuyos nombres habían omiitdo los editores de OP/NS para evitarles posibles molestias (nota 442 = Rieuwertsz). Porque no veían tal peligro, imprimieron los nombres completos de Oldenburg, Leibniz y Fabritius (extranjeros, no amigos?), de Blijenbergh y Burgh (adversarios declarados) y de Vries y Balling (ya muetros). De otros, en cambio, sólo daban sus iniciales o simples asteriscos, jjunto con sus títulos. Una carta de Schuller a Leibniz (29/19 de marzo, 1678) ya revelaba, sin embargo, qué cartas correspondían a Tschirnhaus (aunque era extranjero, no se había puesto su nombre, por aparecer como amigo), a van der Meer, J. Jelles, J. Ostens. Pero quedaban todavía ciertas cartas en las que sólo se habían puesto asteriscos (Ep. 39-41 de OP = 34-6 actuales) o «J. B.» (Ep. 42 de OP = 37 actual). Las primeras, atribuidas antes a Huygens, están dirigidas a Hudde (notas 237 y 442); y la otra, atribuida primero a Bresser, parece dirigida a Bowmeester (notas 193, 248 y 401). Para la carta al «anónimo» (Ep. 84) véase nota (442). De las cartas de OP sólo queda, pues, una pequeña duda: por qué Ep. 50 no fue colocada junto a las otras cartas dirigidas a Jelles (Ep. 44-7). De las cartas publicadas después de OP/NS sólo existieron dudas sobre Ep. 37 (notas 192-3).

[114] Datos tomados de Gebhardt (núm. 2), pp. 372-7.

Como se ve, los editores de OP/NS ordenaron las cartas no cronológicamente como se hace desde Vloten/Land (1883), sino por corresponsales, a saber: Oldenburg (1-25), de Vries (26-8), Meyer (29), Balling (30), Blijenbergh (31-8), Hudde (39-41), Bouwmeester (42), van der Meer (43), Jelles (44-47), Velthuysen/Ostens (48-9), Jelles (50), Leibniz (51-2), Fabritius (53-4), Boxel (55-60), Tschirnhaus/Schuller (61-72), Burgh (72-3) y «Anónimo» (84 = «sin n.°», como prólogo a TP). La única excepción es Ep. 50 (a Jelles), que debiera llevar el n.° 48.

3.° Distribución de cartas por corresponsales [115]

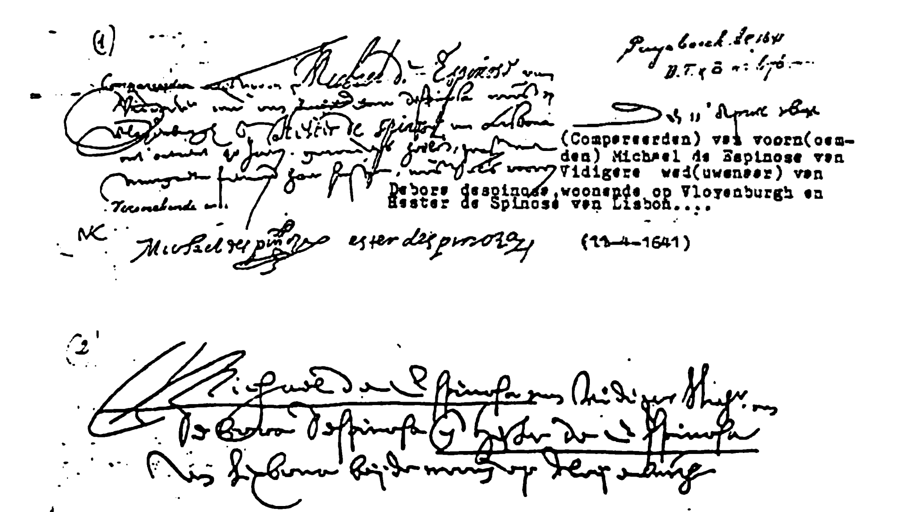
De los corresponsales	*De Spinoza*	*Total*
Anónimo:	84	1
Balling:	17	1
Blijenbergh: 18, 20, 22, 24	19, 21, 23, 27	8
Bouwmeester:	28, 37	2
Boxel: 51, 53, 55	52, 54, 56	6
Burgh: 67	76	2
Fabritius: 47	48	2
Graevius:	49	1
Hudde:	34, 35, 36	3
Jelles: 48-A	39, 40, 41, 44, 48-B, 50	7
Leibniz: 45	46	2
Meer (van der):	38	1
Meyer:	12, 12-A, 15	3
Oldenburg: 1, 3, 5, 7, 11, 14, 16, 25, 29, 31, 33, 61, 62, 71, 74, 77, 79	2, 4, 6, 13, 26, 30, 32, 68, 73, 75, 78	28
Ostens:	43	1
Schuller: 63, 70	58, 64, 72	5
Stensen: 67-A		1
Tschirnhaus: 57, 59, 65, 80, 82	60, 66, 81, 83	9
Velthuysen: 42	69	2
Vries: 8	9, 10	3

[115] Tabla análoga en M. Walther (núm. 4), p. XIV.

4.° Distribución de las cartas en el tiempo [116]

Año	*Carta*		*Año*	*Carta*	
1661:	1-5	5	1671:	42-6	5
1662:	6-7	2	1672:	—	—
1663:	8-16	9	1673:	47-49	3
1664:	17-8	2	1674:	50-58	9
1665:	19-33	15	1675:	59-76	18
1666:	34-8	5	1676:	77-84	8
1667:	39-40	2			
1668:	—	—			
1669:	41	1			
1670:	—	—			

5.° Fotocopia de algunas firmas autógrafas de Spinoza [117]

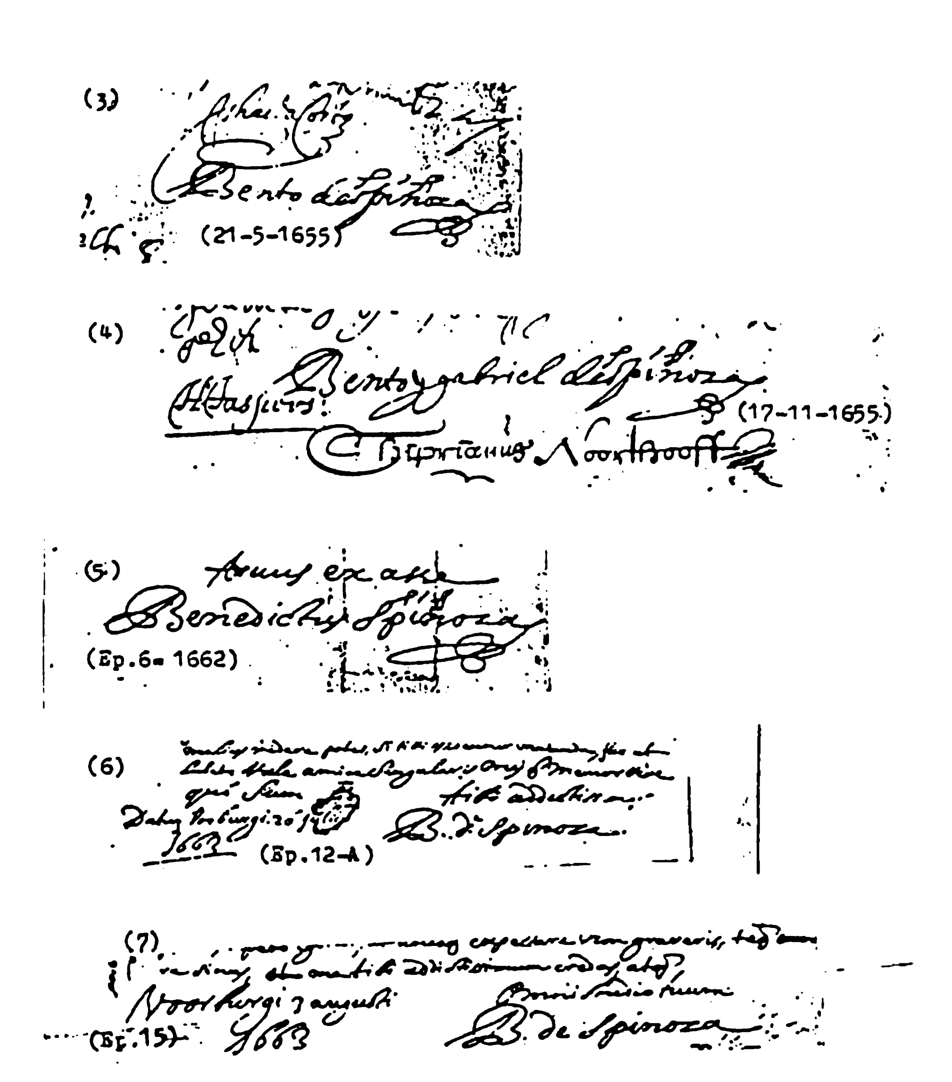


116 Walther incluye estos datos en la tabla precedente.

117 Recogemos aquí la fotocopia de parte de 12 documentos originales en torno al nombre de Spinoza:

(1) Tercer matrimonio del padre del filósofo: tomado de (número 39), p. 378; cfr. (núm. 168), pp. 136-7 y 143-4.

(2) Celebración del matrimonio (*idem*): tomado de (núm. 60), I, p. 83); (núm. 39), p. 383. Mismo texto que (1), pero sin firmas.



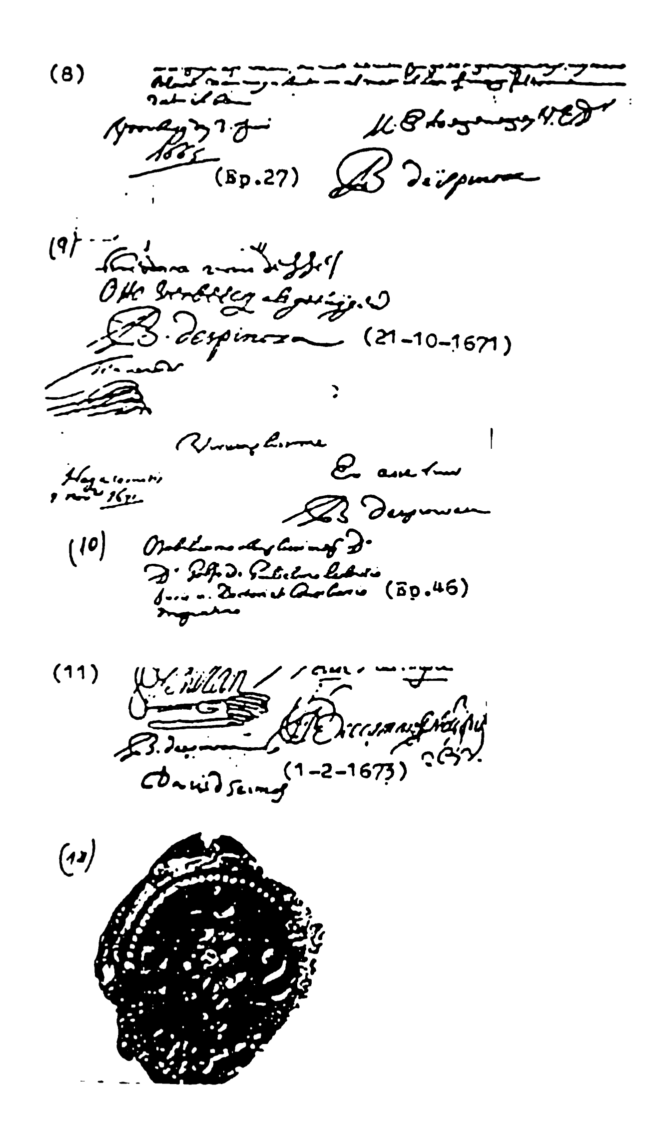
(3) Testificación ante el notario (Bento) Badelo: fotocopia enviada por Guido van Suchtelen, secretario de la «Spinozahuis»; cfr. (núm. 168), pp. 161, 167.

(4) Documento relativo a la firma comercial «Bento y Gabriel despinoza»: tomado de (núm. 25), p. 28.

(5) Enviado por Guido van Suchtelen: cfr. *supra*, nota 5.

(6) Tomado de (núm. 21), p. 428; cfr. Ep. 12-A, nota (91).

(7) Enviado por Guido van Suchtelen: cfr. *supra*, nota 5.



(8) Tomado de (núm. 15), p. 17; cfr. *supra,* notas 14 y 28.

(9) Firma en documento notarial: tomado de (núm. 126), p. 29; cfr. *infra,* nota.

(10) Tomado de (núm. 91), pp. 282/3, núm. 12.

(11) Firma en documento notarial: tomado de (núm. 140), p. 363.

(12) Sello de Spinoza: tamaño reducido de la fotocopia ampliada dada por Mignini (núm. 128) p. 352.

IV. Selección bibliográfica

I. EDICIONES, TRADUCCIONES E INSTRUMENTOS DE TRABAJO

1.° *Ediciones originales* [119]

1. Vloten (J. van) Land (J. P. N.): *Benedicti de Spinoza Opera quotquoi reperta sunt,* La Haya, Nijhoff, 4 t. en 2 vols., 1914 (1.ª ed., 1882-3; 2.ª ed., 1895) (Texto de *Epistolae,* III, pp. 3-247).
2. Gebhardt (C.): *Spinoza. Opera,* Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972 (1.ª ed., 1925). (Texto de *Epistolae,* IV, páginas 5-342; notas de crítica textual, pp. 365-431.)

2.° *Traducción española*

3. Cohan (Óscar): *Spinosa, Epitsolario,* Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950 [120].

3.° *Traducciones a otras lenguas*

4. Gebhardt (C.)-Walther (M.): *Baruch de Spinoza. Briefwechsel,* Felix Meiner, Hamburgo, 1977 [121].

---

[118] No repetimos aquí aquellas obras que han sido citadas en nota y no han sido reeditadas, pues se hallan en el *Indice analítico.* Por otra parte, hemos procurado completar las *Bibliografías* recogidas en nuestra traducción del *Tratado teológico-político* (núm. 55), y del *Tratado político* (núm. 56).

[119] Aunque hay que reconocer que la edición de Gebhardt de las *Epistolae* es más completa que la de Vloten/Land y merece el calificativo de 'crítica', está lejos de ser perfecta (cfr. núm. 13). Aparte de otros detalles, es necesario llegar a un texto único, como es habitual en cualquier documento del que existen varias versiones o copias con variantes, aunque no sea nada fácil, hoy por hoy. Creemos que la traducción/edición de Akkerman (núm. 5) es un primer paso en esa dirección, aunque el texto 'oficial' debería estar en latín.

[120] Esta traducción, buena en general, ha sido recogida, sin corregir sus errores (*véase* «Cohan» en nuestro *Indice analítico*) ni añadir las cartas no incluidas en la edición de 1951 (Ep. 12A, 30-I, 48A, 48B-1-2, y 67A), en la reciente traducción de *Obras completas de Spinoza,* ed. de Abr. J. Weiss, Buenos Aires, Acervo Cultural, 5 vols., 1977 (vol. V, pp. 63-339).

[121] Aparte de la traducción, notas e índice analítico de Gebbardt, incluye una buena introducción histórica y una completísima Bibliografía = 786 títulos!, por M. Walther, quien añadió y anotó también las Ep. 12A, 30-I, 48A, 48B (en parte) y 67 A.

5. Akkerman (F)-Hubbeling (H. G.)-Westerbrink (A. G.): *Spinoza. Briefwisseling*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1977 [122].
Appuhn (Ch.): *Spinoza. Oeuvres*, París, Garnier, 1964-6. (*Lettres*, en IV, pp. 119-355; notas, pp. 363-74.)
7. Caillois (R.)-Francès (M.)-Misrahi (R.): *Correspondance*, en *Oeuvres complètes de Spinoza*, París, Gallimard (B. La Pléiade), 1978 (1.ª ed., 1954), pp. 1045-1303 [123].
8. Wolf (A.): *The correspondence of Spinoza*, New York, 1966 (1.ª ed., Londres, 1928) [124].
9. Droetto (A.): *Spinoza. Epistolario*, Torino, Einaudi, 1974 (1.ª ed., 1951).

4.° *Bibliografías* [125]

10. Préposiet (J.): *Bibliographie spinoziste*, París, Belles Lettres, 1973.
11. Werf (T. van der)-Siebrand (H.)-Westerveen (C.): *A Spinoza Bibliography 1971-83*, Leiden, E. J. Brill, 1984.

5.° *Léxicos* [126]

12. Giancotti Boscherini (E.): *Lexicon Spinozanum*, 2 vols., La Haya, Nijhoff, 1970.

II. ESTUDIOS EN TORNO A LA CORRESPONDENCIA [127]

13. Akkerman (F.): «Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza», *Rev. Intern. Philos.* (1977), 4-26.

---

[122] Junto a la excelente traducción de Akkerman (pp. 71-430), esta edición incluye una larga Introducción (p. 9-67) y abundantísimas notas (p. 433-537) y se cierra con un completo índice de nombres (pp. 538-44). En todo ello, Akkerman se ha ocupado del aspecto textual y Hubbeling del histórico y doctrina. Incluye todas las cartas hoy conocidas.

[123] Si bien la traducción de Appuhn suele ser siempre más exacta, los tres traductores de La Pléiade han hecho sobre ella interesantes 'precisiones'. A ello se añade la traducción directa del holandés de las cartas de Blijenbergh por M. Francès.

[124] Traducción especialmente valiosa por su Introducción y notas de carácter científico: cfr. núm. 182.

[125] Sólo citamos estas dos, porque la segunda es como una continuación de la primera. Véase, además, núm. 4 y 55-6.

[136] Indice analítico del *Epistolario* en núm. 4 y de toda la *obra* en núm. 7. Todos ellos incompletos en cuanto a nombres propios.

[127] Además de los estudios relativos a ciertas cartas y a sus autores o destinatarios, no muy numerosos, por cierto, citamos

14. Akkerman (F.): *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Groningen, 1980.
15. Aler (J. M. M.): *Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging «Het Spinozahuis» te Rijnsburg*, Leiden, Brill, 1965 [128].
16. Alexander (B. von): «Spinoza und die Psychanalyse», *Chronicon Spinozanum*, 5 (1927).
17. Altkirch (E.): *Spinoza in Porträt*, Londres, 1980 (1.ª ed., Leipzig, 1912).
18. Allendesalazar (M.): «Spinoza, filosofía práctica», *Anales Sem. Metafísica*, 16 (1981), 165-71.
19. Auerbach (B.): *Spinoza, ein Denkerleben*, Schwäbische Verlagsgessellschaft, 1980 (1.ª ed., 1854).
20. Balling (P.): «Het licht op den kendelaar», ed. Gebhardt, *Chronicon Spinozanum*, 4 (1924-6) (1.ª ed., Amsterdam, Rieuwertsz, 1662).
21. Baltzer (A.): *Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert*, Kiel, Schmidt et Klaunig, 1888.
22. Bayle (P.): *Dictionnaire historique et critique*, 1702 [2], volumen III, art. «Spinoza» (texto incompleto en *Préposiet*, núm. 10, pp .344-98).
23. Becher (E.): *Der Begriff des Attributs bei Spinoza in seiner Entwicklung und seine Beziehung zu den Begriffen der Substanz und des Modus*, Hildesheim, Olms, 1980 (1.ª ed., 1905).
24. Belaval (Y.): «Leibniz lecteur de Spinoza», *Arch. Philos.*, 46 (1983), 531-52.
25. Belinfante (J.)-Kingma (J.)-Offenberg (A. K.): *Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe*, París, Institut Néerlandais, 1977 [129].
26. Bend (J. G. van der = dir.): *Spinoza on Knowing, being and freedom. Proceedings of Spinoza Symposium...*, Assen, Van Gorcum, 1974.
27. Bernard (W.): «Spinoza and Freud», *Psycriatry*, Washington, 9 (1946), 99-108.

---

algunas obras antiguas recientemente reeditadas y otras que se refieren a temas relevantes de la correspondencia: sustancia-atributos-modos, ateísmo-panteísmo, religión y cristianismo, libertad y moral, la ciencia...

[128] No sólo recoge la lista alfabética de lo que debió ser la *Biblioteca de Spinoza* (160 títulos), sino también de ediciones importantes de sus propias obras, así como de monografías sobre su vida y doctrina, etc.

[129] El texto, redactado por tres bibliotecarios, especialistas en Spinoza y el judaísmo, sigue el hilo de los documentos expuestos en 1977, en Amsterdam y París, y constituye una excelente introducción histórica a Spinoza y su obra.

28. Bernard (W.): «Spinoza's influence on the rise of scientific psychology», *Journal of the Hist of the Behavioral Sciences,* 8 (1972), 208-15.
29. Bertrand (M.): *Spinoza et l'imaginaire,* París, PUF, 1983.
30. Betschart (I.): «Stensen, Spinoza, Leibniz in fruchtbaren Gespräch», *Salzburger Jahrbuch f. Philos. und Psychologie,* II (1958), 135-51 (= Ep. 67 A).
31. Biassutti (F.): «Aspetti della critica spinozana alle religione», *Verifiche,* IV-4 (1977), 731-54.
32. Biassutti (F.): *La dottrina della scienza in Spinoza,* Bologna, Patron ed., 1979.
33. Bohrmann (G.): *Spinozas Stellung zur Religion. Nebst einem Anhang: Spinoza in England, 1670-1750...,* Giesen, Töpelmann, 1914.
34. Bossche (J): *Christian Huygens,* Leipzig, Engelmann, 1895.
35. Bouveresse (R.): «Une lettre de Spinoza» (= Ep. 12 A), *Rev. Philos. Louvain,* 76 (1978), 427-46.
36. Boyle (R.): *The Works of the honourable Robert Boyle,* 6 vols., Londres, 1772 ss. (reimpresión: Hildesheim, Olms, 1965).
37. Brandt (C.): *Spinoza y el panteísmo,* Barcelona, 1972 (1.ª ed., Buenos Aires, 1941).
38. Caro Baroja (J.): *Los judíos en la España moderna y contemporánea,* Madrid, Istmo, 3 vols., 1978².
39. Carvalho (J. de): «Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa», en *Obra completa,* de..., Lisboa (1978, I, 368-401) (1.ª ed., 1930).
40. Cioni (R.): *Niccolo Stenone,* Florencia, 1953.
41. Crapulli (G.): *Le note marginali latine nelle versioni olandesi di opere di Descartes di J. H. Glazemaker,* en «Crapulli/Giancotti B., Ricerche lesicali su opere di Descartes e Spinoza», Roma, 1969.
42. Curley (E. M.): «Spinoza and recent Philosophy of Religion», *Southwestern Journal of Philos.,* 8 (1977), 161-75.
43. *Chronicon Spinozanum,* ed. C. Gebhardt, La Haya, 1921-7 (5 vols.).
44. Daudin (A.): «Spinoza et la science expérimentale: sa discussion de l'expérience avec Boyle», *Rev. Hist. Sciences,* XI (1949), pp. 79-180.
45. De Deugd (C. = dir.): *Spinoza's political and theological thought,* Amsterdam-Oxford-Nueva York, 1984.
46. Delbos (V.): *Le spinozisme,* París, Vrin, 1972 (1.ª ed., 1916).

[130] Sobre esta obra, tan rica en datos como falta de precisión en sus fuentes, puede verse: A. Domínguez: *The forgotten book...* Studia Spinozana, 1 (1985), 462-9.

47. Deleuze (G.): *Spinoza. Filosofía práctica,* trad. de A. Escohotado, Barcelona, Tusquets, 1984 (pp. 43-59: «Las cartas del mal» = Blijenbergh).
48. Dijksterhuis (E. J.): *Christian Huygens,* Haarlem, 1951.
49. Dijn (H. de): «Kroniek van de Spinoza-literatuur 1960-70», *Tiidschr. voor Filosofie,* 34 (1972), 130-9.
50. Dijn (H. de): «Spinoza's geometriche methode van denken», *Tijdschr.v. Filosofie,* 35 (1973), 707-65.
51. Dijn (H. de): «The possibility of an ethic in a deterministic system like Spinoza's» (en *Wetlesen,* núm. 178, páginas 27-35).
52. Di Vona (P.): *Baruch Spinoza,* Florencia, La Nuova Italia ed., 1975.
53. Di Vona (P. = dir.): *Spinoza 1677-1977,* Trento, Verifiche, 1977.
54. Domínguez (A.): «Benito de Espinosa ou Baruch de Spinoza?», *Bulletin de l'Assoc. des Amis de Spinoza,* 13 (1984), 3-9.
55. Domínguez (A.): *Spinoza. Tratado teológico-político,* trad., introd., notas e índices por..., Madrid, Alianza Ed., 1986.
56. Domínguez (A.): *Spinoza. Tratado político,* trad., introd., notas e índices por..., Madrid, Alianza Ed., 1986.
57. Duchesneau (F.): «Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant», *Cahiers Spinoza,* 2 (1978), 241-85.
58. Dufour-Kowalska (G.): *L'origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'Ethique de Spinoza,* París, Beauchesne, 1973.
59. Dujovne (L.): *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* 4 vols., Buenos Aires, 1941-5 [130].
60. Dunin-Borkowski (S. von): *Spinoza,* Münster, Aschendorf, 4 vols., 1933-6 [131].
61. Fabritius (J. L.): *Opera omnia,* Zürich, 1698.
62. Fernández Alonso (B.): *Los judíos en Orense,* Orense, A. Otero, 1904 (46 pp.).
63. Feuer (S. L.): «The dream of Benedict de Spinoza», *American Imago,* XXV-3 (1957), 225-42.
64. Feuerbach (L.): *Spinoza,* en *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis B. Spinoza,* Frankfurt an Main, Röodenburg-Verlag, 1976.
65. Foucher de Careil (L. A.): *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz,* París, E. Brière, 1854.
66. Foucher de Careil (L. A.): *Leibniz, Descartes et Spinoza. Avec un rapport par V. Cousin,* París, Ladrange, 1862.

---

[131] Los tres primeros volúmenes (el primero de los cuales viera la luz en 1910) son de carácter biográfico y el cuarto doctrinal. Síntesis bio-bibliográfica en: *Spinoza nach dreihunder-Jahren,* Berlín-Bonn, 1932.

67. Fraile (G.): *Baruch Spinoza,* en *Historia de la filosofía,* Madrid, BAC, vol. III, 1978 [2] (1.ª ed., 1966), pp. 587-649.
68. Fraisse (J. Cl.): *L'oeuvre de Spinoza,* París, Vrin, 1978.
69. Francès (M.): *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle,* París, Alcan, 1937.
70. Freudenthal (J.): *Die Lebensgeschichte Spinozas,* Leipzig, Veit, 1899 [132].
71. Freudenthal (J.): *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre.* I.—*Das Leben Spinozas,* Stuttgart, Fromman, 1904 [133].
72. Friedmann (G.): *Leibniz et Spinoza,* París, Gallimard, ed. revisada, 1975 (1.ª ed., 1946).
73. Gallego Salvadores (J. J.): «Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su Correspondencia», *Est. Filos,* 25 (1976), 303-32; 27 (1978), 63-108.
74. Gallicet Calvetti (C.): *Spinoza di fronte a Leone Ebreo,* Milán, CUSL, 1982.
75. Gebhardt (C.): *Spinoza. Lebensbeschreibungen und Gespräche,* ed. por..., con bibliografía de M. Walther, Hamburgo, F. Meiner, 1977 (1.ª ed., 1914) [134].
76. Gebhardt (C.): «Der Name Spinoza», *Chronicon Spinozanum,* 1 (1921), 272-6.
77. Gebhardt (C.): *Spinoza,* Leipzig, Reclam, 1932 [135].
78. Geyl (P.): *The Netherlands in the 17th. Century,* I (1609-48), II (1648-1715), Londres, 1961/4.
79. Giancotti Boscherini (E.): *Che cosa ha veramente detto Spinoza,* Roma, 1972.
80. Goldenson (A.): «Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza et de Hasdai Crescas», *Ann. Univ. Abijdian,* 6 (1973), 33-72.
81. Gomperz (Th.): «Leibniz und Spinoza. Ein Vorwurf für Historienmaler», *Die Nation,* julio 1888.
82. Graetz (H.): *Geschichte der Juden,* Leipzig, O. Leiner, 10 vols., 1853-1875 (trad. francesa en 5 vols., París, 1882-1897).
83. Grene (M. = dir.): *Spinoza. A Collection of critical Essays,* Univ. Notre Dame (India), 1979 (1.ª ed., 1973).

---

[132] Una selección de esta obra clásica, todavía imprescindible, fue editada por C. Gebhardt: cfr. núm. 75.

[133] Gebhardt reeditó este volumen, no sin ciertas correcciones, y compuso el segundo con los materiales dejados por Freudenthal bajo el título: *Spinozas Leben und Lehre,* Heidelberg, C. Winters, 2 vols., 1927.

[134] Cfr. núm. 70 y nota 132.

[135] Traducción española por O. Cohan en Buenos Aires, Losada, 1940; recogida como introducción general a: *Obras completas de Spinosa* (núm. 3, nota 3), vol. I, pp. 15-110.

84. Gueroult (M.): *Spinoza I— Dieu, II— L'âme,* París, *Aubier-Montagne,* 2 vols., 1968-74 [136].
85. Guzzo (A.): *Il pensiero di Spinoza,* Florencia, 1984 (1.ª ed., 1924).
86. Hall (A. R., y M. B.): *Philosophy and natural philosophy. Boyle and Spinoza,* en *Mélanges A. Koyré,* París, Hermann, 1964, vol. II, pp. 241-56.
87. Hampshire (S.): *Spinoza,* trad. V. Peña, Madrid, Alianza Ed., 1982 (1.ª ed., 1951).
88. Harris (E. E.): «Finite and infinite in Spinoza's system», en *Hessing,* núm. 91, pp. 197-211.
89. Hart (A.): «Leibniz on Spinoza's concept of substance», *Studia Leibnitiana,* 14 (1982), 73-86.
90. Hecker (K.): «Spinozas Ontologia der Körperwelt», *Zur philos. Forschung,* 31 (1977), 597-617.
91. Hessing (S. = dir.): *Speculum Spinozanum 1677-1977,* Londres, Routledge et Kegan Paul, 1977.
92. Heydenreich (K. H.): *Natur und Gott nach Spinoza,* Bruxelles, 1973 (1.ª ed., 1789).
93. Hybbeling (H. G.): *Spinozas Methodology,* Assen, Van Gorcum, 1964.
94. Hubbeling (H. G.): *Spinoza,* trad. R. Gabás, Barcelona, Herder, 1981 (1.ª ed., 1966).
95. Hubbeling (H. G.): «The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method. The reconstructed geometric proof of the second letter of Spinoza's correspondence and its relation to earlier and laten versions», *Rev. Int. Phil.,* 31 (1977), 53-68.
96. Huygens (Chr): *Oeuvres complètes de Christian Huygens,* ed. por la Soc. Holandesa de las Ciencias, La Haya, 22 tomos, 1888-1950.
97. Jacobi (F. H.): *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn,* Darmstadt, 1968 (1.ª ed., 1785).
98. Jitta (A. G. J.): «Spinoza en de Universiteit van Heidelberg», *Amsterdamsche Weeklad, De Groene Amsterdamer,* 14 de marzo de 1936.
99. Joël (M.): *Don Chasdai Creska's Religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflüsse dargestellt,* Breslau, 1866.
100. Jonas (H.): «Spinoza and the theory of organism», en *Grene,* núm. 83, pp. 259-278 (1.ª ed., 1965).

[136] En apéndice al vol. I incluye estudios sobre Ep. 12 (idea de infinito), 50 (Frege y lo único) y 73 (Spinoza y los «neoterici»); en vol. II, sobre Ep. 17 (imaginación).

101. Kashap (S. P. = dir.): *Studies in Spinoza. Critical and interpretative Essays,* Berkeley, Univ. of California Press, 1972.
102. Kautz (F. G. C.): *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz,* Friburgo, 1972.
103. Kennington (R. = dir.): *The philosophy of Baruch Spinoza,* Washington, 1980.
104. Kolakowski (L.): *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle,* París, 1969 [137].
105. Lacroix (J.): *Spinoza et le problème du salut,* París, PUF, 1970.
106. Lachterman (D. R.): «The physics of Spinoza's Ethics», *Southw. Journ. Phil.,* 8 (1977), 71-111.
107. Land (J. P. N.): «Over de eerste uitgaven der brieven van Spinoza», en *Verslagen en Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen,* 9 (1880).
108. Lasbax (E.): *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza,* París, Alcan, 1919.
109. Lécrivain (A.): «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza,* 1 (1977), 235-65; 2 (1978), 93-206.
110. Leibniz (G. W.): *Gesammelte Werke. Die philos. Schriften,* ed. C. I. Gerhardt. Hildesheim, Olms, 7 vols., 1955 (1.ª ed., 1875-90) [138].
111. Leibniz (G. W.): *Textes inédits d'après les manuscripts de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* ed. por Gura, París, PUF, 2 vols., 1948 [139].
112. Leopold (J. H.): *Brieven van Spinoza,* De Nederlansche Spectator (1903), 339-41.
113. Lorda (F.): *Spinoza y su obra,* Barcelona, Dopesa, 1980.
114. Lucas (H. Chr.): «La légitimation de la peine. Réflexions sur la conception de la liberté chez Spinoza», Et. Philos, 4 (1984), 127-38.
115. Madariaga (S.): «Benito de Espinosa», en *Museo Judío,* núm. 132, pp. 137-41.
116. Marx (K.): «Le Traité théologico-politique el la correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841», *Cahiers Spinoza,* 1 (1977), 29-157 [140].
117. Matheron (A.): «Le 'Traité théologico-politique' vu par le Jeune Marx», *Cahiers Spinoza,* 1 (1977), 159-212.
118. Mauro (L.): «Cristo nel pensiero di Spinoza», *Verifiche,* 6 (1977), 789-809 .
119. Mayer (M.): «Spinozas Berufung an die Hochschule zu Heidelberg», *Chron. Spin.,* La Haya, 3 (1923), 20-44.

[137] Contiene numerosas alusiones a personajes del círculo y del ámbito de Spinoza. Trad. esp.: Madrid, Taurus, 1983.

[138] Incluye Ep. 45-6, 73, 75, 78 y notas.

[139] Contiene un comentario a Ep. 67A.

[140] Véase núm. 117.

120. Méchoulan (H.): «Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme», *Rev. Et. Juives,* (1976), 51-65.
121. Méchoulan (H.): «Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza», *Cahiers Spinoza* (1980), 51-66.
122. Méchoulan (H.): «Spinoza et l'Espagne», *Cuad. Salmantinos de Filosofía,* 11 (1984), 435-59.
123. Meijer (W.): *Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des B. Despinoza,* Haag, 1903 [141].
124. Meijer (W.): *Dr. H. G. Schuller en B. de Spinoza,* Navorscher, 1897.
125. Meijer (W.): *Spinoza en Blyenbergh,* Navorscher, 1905.
126. Meijer (W.): «Drie ambtelijke stukken betrekking hebbende op Spinozas levensgeschiedenis», *Chron. Spinozanum,* 1 (1921), 20-30.
127. Meinsma (K. O.): *Spinoza et son cercle,* trad. por S. Roosenburg, con notas de H. Méchoulan, P. F. Moreau, etc., París, Vrin, 1983 (1.ª ed., hol., 1896; trad. al., 1909).
128. Mignini (F.): «Il sigillo di Spinoza», *La Cultura,* 19 (1981), 352-89.
129. Mignini (F.): *Introduzione a Spinoza,* Bari, Laterza, 1983.
130. Moreau (P. F.): *Spinoza,* París, 1975.
131. Murr (C. G.): *Benedicti de Spinoza Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum,* La Haya, 1802.
132. Museo Judío de Buenos Aires: *Homenaje a Baruch Spinoza,* Buenos Aires, 1976.
133. Nahon (G.): «Amsterdam, métropole occidentale des séfardites au XVIIe. siècle, *Cahiers Spinoza,* 3 (1980), 15-50.
134. Neumark (D.): «Crescas and Spinoza. A memorial paper in honour of the five hundreth anniversary of the 'Or Adonai', en *Essays in Jewish Philosophy,* S. S. Cohon (ed), Amsterdam, 1971, pp. 301-46 (1.ª ed., 1929).
135. Niewöhner (Fr. W.): «Die Religion Noahs bei Uriel da Costa und Baruch de Spinoza», en *De Deugd,* núm. 45, pp. 143-9.
136. Offenberg (A. K.): *Letter from Spinoza to Lodowijk Meyer 26 july 1663,* en núm 91 (1977), pp. 426-35 (1.ª ed., en Amsterdam, 1975; también en *Philosophia* (1977), 1-13, etcétera.
137. Oldenburg (H.): *The Correspondence of H.O.*, ed. y trad. por A. R. Hall and M. B. Hall, 8 vols., Madison, Wisc. 1965-72.
138. Olivetti (M. M. = dir.): *Lo spinozismo ieri e oggi,* Padua, 1978.

---

[141] Esta edición incluye, en facsímil, las doce cartas autógrafas, entonces conocidas (hoy también Ep. 12A: núm. 136), de Spinoza: Ep. 6, 9, 15, 23, 27, 28, 32, 43, 46, 49, 72 y 69, por este orden.

139. Osier (J. P.): *D'Uriel da Costa à Spinoza,* París, 1983.
140. Petry (M.)-Suchtelen (G. van): «Spinoza and the military: a newly-discovered document», *Studia Spinozana,* 1 (1985), 358-69 [142].
141. Piselli (F.): «In margine alla questione del nitro nel XVII secolo. Una discussione fra Spinoza e Boyle», en *Studi di fil.in onore di G. Bontadini,* Milán, 1975, I, pp. 471-5.
142. Pollock (Sir Fr.): *Spinoza. His life and pilosophy,* Nueva York, 1966 (1.ª ed. 1880).
143. Popkin (R. H.): *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza,* Univ. of California Press, 1979 (1.ª ed., 1964; trad. esp. FCE, 1983).
144. Radetti (G.): «Cartesianismo e spinozismo nel pensiero di E. W. Tschirnhaus», *R. Acad. dei Lincei,* Roma 14 (1938), pp. 566-601.
145. Rekers (R.): «Les points obscurs dans la biographie de Spinoza», *Tijschr. Stud. Verl.,* 6 (1978), 151-66.
146. Revah (I. S.): *Spinoza et le Dr. Juan de Prado,* París, Mouton, 1959.
147. Roldán Panadero (C.): «Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza», *Rev. Fil.* (Madrid), 7 (1982), 327-38.
148. Ruiz (J.): *Lecture de Spinoza,* París, 1972.
149. Saccaro Battisti (G.): «Le origini della metafisica di Spinoza nell'Abbozzo del 1661», *Homine,* 42/3 (1972), 19-142.
150. Sacksteder (W.): «Spinoza on part and whole: the worm's eye view», *Southw. Journ. Phil.,* 8 (1977), 139-59.
151. Scherz (G.): «Nicolaus Steno's Life and Work», en *Nicolaus Steno and his Indice,* ed. por..., Copenhague, Munksgaard (1958), 9-86.
152. Schneider (U. J.): «Definitionslehre und Methodenideal in der Philosophie Spinozas», *Stud. Leibnitiana,* 13 (1981), 212-41.
153. Scholem (G.): *Sabbatai Sevi. The mystical Messiah 1626-1676,* Londres, 1973.
154. Scholem (G.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung,* Heildelberg, L. Schneider, 1984.
155. Souza Chaui (M. de): *Introduçao à leitura de Espinosa,* Sao Paulo, 1971.
156. Spinoza: *Entre Lumière et Romantsime,* Les Cahiers de Fontenay (textos del «Coloquio de Spinoza, septiembre 1984»), 1984 (439 pp. en folio).
157. Stenon (N.): *Nicolai Stenonis Opera theologica...,* con introducción y notas en alemán por K. Larsen y G. Scherz, 2 vols., Hafniae, A. Busk, 1954 (1.ª ed., 1941/7).

[142] Contiene facsímil de un documento notarial de 1-2-1673, en el que Spinoza aparece con su firma autógrafa como testigo, y alude a dos personajes 'hispanos': don Nicolás de Oliver Fullana (teniente coronel) y Gabriel Milán (banquero).

158. Stenon (N.): *Nicolai Stenonis Opera philosophica,* ed. por V. Maer, Copenhague, Tryde, 1910.
159. Stenon (N.): *Nicolai Stenonis Epistolae et epistolae ad eum latae,* ed. G. Scherz, 2 vols., Hafniae-Friburgi, 1952.
160. *Studia Spinozana,* ed. por Walther et Walther Verlag, Hannover, 1 (1985), 476 pp.
161. Suskovich (S.): *Spinoza.* Luz y sombras, Biblioteca Popular del Congreso Judío Latinoamericano, 1983.
162. Tak (W. G. van der): «De Ludovico Meyer», *Chronicon Spinozanum,* 1 (1921).
163. Thijssen-Schoute (C. L.): *Nederlands cartesianisme,* Amsterdam, 1954.
164. Thijssen-Schoute (C. L.): *Uit de republiek der Letteren* (Once estudios sobre el siglo de oro), La Haya, 1967 [143].
165. Tilliette (X.): *Spinoza devant le Christ,* Gregorianum, 58 (1977), 221-37).
166. Trompeter (L.): «Spinoza: a response to De Vries», *Can. J. Philos.,* 11 (1981), 525-37.
167. Tschirnhaus (E. W. von): *Medicina mentis et corporis,* introd. de W. Risse, Hildesheim, Olms, 1964 (1.ª ed. Leipzig, 1695).
168. Vaz Dias (A. M.)-Van der Tak (W. G.): *Spinoza merchant et autodidatc,* trad. inglesa en *Studia Rosenthaliana,* 16/2 (1982), 103-95 (1.ª ed., holandesa en 1933).
169. Vernière (P.): *Spinoza et la pensée française avant la révolution,* París, PUF, 2 vols., 1982 (1.ª ed., 1954).
170. Verweyen (J.): *Ehrenfried W. von Thschirnhaus als Philosoph. Eine philosophisch-geschichtliche Abhandlung,* Bonn, J. P. Hanstein, 1905.
171. Vinti (C.): *Spinoza. La connoscenza come liberazione,* Roma, 1984.
172. Vleeschauwer (H. J. de): «De briefwisseling van E. W. Thschirnhaus met B. de Spinoza», *Tijdschr. voor Phil.,* 4 (1942), 345-96.
173. Vloten (J. van): *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum,* Amsterdam, Muller, 1862 [144].
174. Vuillaud (P.): *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque,* París, 1934.
175. Walther (M.): *De existentia diabolorum contra Spinozam,* Viterbo, 1690.
176. Wenzel (A.): *Die Weltanschauung Spinozas,* Aalen, 1983 (1.ª ed., 1907).

---

[143] Incluye: *L. Meyer en diens verhouding tot Descartes en Spinoza* (pp. 173-94).

[144] Incluía, completos o en extracto, los originales de Ep. 8, 9, 23, 28, 29, 32, 43, 63, 70, 72, 79.

177. Wetlesen (J.): *The sage and the way. Studies in Spinoza's Ethics of freedom,* Assen, 1979 (tesis, Oslo, 1976).
178. Wetlesen (J. = dir.): *Spinoza's philosophy of man* (textos del Simposio escandinavo sobre Spinoza de 1977), Oslo, 1978.
179. Willis (R.): *Benedict de Spinoza. His life, correspondence and Ethics,* Nueva York, 1977 (1.ª ed., 1870).
180. Winter (E.): *Der Freund B. Spinozas E. W. von Tschirnhaus. Die Einheit von Theorie und Praxis,* Berlín, 1977.
181. Wolf (A.): «An Addition to the Correspondence of Spinoza», *Philosophy. The Journal of the British Inst. of Phil.,* 10 (1935), 200-4 (= Ep. 30-I).
182. Wolf (A.): *A History of science, technology and philosophy in the 16th. and 17th. Centuries, with the cooperation of F. Dannemann and A. Armitage,* Nueva York, 2 vols., 1959 (ed. preparada por D. McKie; 1.ª ed., 1935).
183. Wolfson (H. A.): *Spinoza. A life of reason,* Nueva York, Philosophical Library, 1969 2.
184. Wollgast (S.): *Eh. W von Tschirnhaus, der erste deutsche Spinozist. Etnige Aspekte,* en *Marxismus und Spinozismus. Materiellen einer wissenschaftlichen Konferenz,* ed. por H. Seidel, Leipzig, 1981.
185. Wurtz (J. P.): «Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme», *Rev. Philos. Louvain,* 78 (1980), 489-506.
186. Wurtz (J. P.): «L'éthique et le concept de Dieu chez Tschirnhaus: l'influence de Spinoza», en *De Deugd,* número 45, pp. 230-42.
187. Zac (S.): *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza,* París, PUF, 1965.
188. Zac (S.): «Le problème du christianisme de Spinoza», *Revue de Synthèse,* 78 (1957), 479-91.
189. Zweerman (T. H.): «The method in Spinoza's "T. de intellectus emendatione". Some remarks on this problem inspired by the T. theologico-politicus and by Epistola 37», en *Bend,* núm. 26, p. 172-83.

CARTAS
de
algunos varones doctos a [5]
B. D. S.
y
RESPUESTAS
del autor, que contribuyen no poco a explicar el resto de sus obras[1]

[1] Para siglas y citas véase *Introducción* *. El presente título está tomado de OP.

Henry Oldenburg[2]
al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy ilustre señor y estimado amigo:

Cuando recientemente estuve con usted en su retiro

[2] Henry Oldenburg (ca. 1620-1677) nació en la ciudad alemana de Bremen, donde se doctoró en teología con la tesis: *De ministerio ecclesiastico et magistratu politico* (1639). Apenas se tienen noticias del período 1640-52, aunque se supone que residió en Inglaterra. De hecho, en 1653, le envió el gobierno de su ciudad natal con una misión diplomática cerca de Cromwell y allí residió hasta su muerte. De 1657 a 1660 hizo un largo viaje por Europa, acompañando a Robert Jones, hijo de la amiga de Milton, Lady Ranelagh, y sobrino de Robert Boyle, entrando en contacto con numerosas personalidades de la cultura. Destinado a ser secretario (junto con Wilkins) de la incipiente *Royal Society,* hizo otro viaje por Europa, de mayo a agosto de 1661. A su paso por Leiden, donde era profesor de teología su

de Rijnsburg[3], me resultaba tan penoso separarme de su lado, que tan pronto estuve de vuelta en Inglaterra, hago cuanto me es posible por unirme de nuevo a usted, al menos mediante la comunicación epistolar. La ciencia de las cosas permanentes, unida a la modestia[4] y a la elegancia de las costumbres (cualidades todas ellas con las que la naturaleza y su propio esfuerzo le han adornado tan amplísimamente) poseen por sí mismas tal poder de seducción que arrastran a amarlas a todos los hombres sencillos y de educación liberal. ¡Ea!, pues, preclarísimo señor, estrechemos una amistad no fingida y cultivémosla esmeradamente con toda clase de estudios y de buenos oficios. Cuanto pueda surgir de mi corto ingenio, considérelo como suyo. Y usted permítame, a su vez, que yo pueda reclamar para mí una parte de las dotes intelectuales que usted posee, siempre que ello no redunde en perjuicio suyo.

En Rijnsburg habíamos conversado sobre Dios, la extensión y el pensamiento infinito, sobre la diferencia y
[6] acuerdo de estos atributos, sobre la naturaleza de la unión del alma humana con el cuerpo, y, en fin, sobre los principios de la filosofía de Descartes y de Bacon. Pero, como entonces sólo hablamos de temas tan importantes como de paso y a prisa, y como además todos ellos siguen torturando desde entonces mi espíritu, la amistad surgida entre nosotros me confiere el derecho de tratarlos con usted y de rogarle con toda amabilidad que me ex-

---

paisano Joh. Cocceius (1603-69), o por La Haya, donde visitó a Chr. Huygens, quiso conocer también al judío de Rijnsburg, ya célebre quizá, y habló con él de temas metafísicos: cfr. *Meinsma* (núm. 127), pp. 219ss.; Freudenthal (núm. 71), pp. 125-8; Walther (núm. 4), pp. XXXV-IX.

3 Pueblo cercano a Leiden, antigua sede de los colegiantes, donde residió Spinoza, al menos, de 1661 a 1663. La casa donde vivió, es actualmente la sede de la asociación *Het Spinozahuis (La casa de Spinoza)* y en ella se ha reconstruido su biblioteca personal: cfr. G. van Suchtelen (núm. 91, pp. 475-8).

4 Para la traducción de «humanitas» *(modestia)* nos hemos inspirado en E, III, def. gen. af., 43: «humanitas seu modestia»; cfr. E, III, 29, esc.; «ambitio... humanitas».

ponga con más amplitud sus ideas acerca de los puntos citados. Ante todo, no se resista a instruirme sobre estos dos temas: primero, en qué pone usted la verdadera diferencia entre la extensión y el pensamiento; segundo, qué defectos observa usted en la filosofía de Descartes y de Bacon y de qué manera piensa poder eliminarlos y sustituirlos por algo más sólido. Cuanto más liberalmente me escriba usted sobre estas cuestiones y otras similares, más estrechamente me ligará a usted y me forzará a prestarle, en cuanto pueda, análogos servicios.

Ya están en la imprenta *Ciertos ensayos fisiológicos*[5], escritos por un noble inglés, hombre de extraordinaria erudición. Tratan de la naturaleza del aire y de su propiedad elástica, comprobada con cuarenta y tres experimentos, así como de los fluidos y sólidos, y de cosas similares. Tan pronto salga a la luz, procuraré que le entregúen esta obra, por medio de un amigo que quizá atraviese el mar.

Mientras tanto, que tenga usted buena salud y acuérdese de su amigo, que es

con todo afecto y devoción suyo

Henry Oldenburg

Londres, 16/26 de agosto de 1661.

5 Se refiere a la obra de Robert Boyle: *Certain physiological essays* (Londres, 1661). No se sabe, sin embargo, qué texto pudo leer Spinoza, puesto que éste no sabía inglés (Ep. 26, pp. 159/15-20) y su traducción latina no apareció en Inglaterra hasta 1665 (cfr. Ep. 25, pp. 158/18 ss.) y en Holanda en 1667: *Tentamina quaedam physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis ex anglico sermone translata,* Amsterdam, Elzevier, 1667. Pero lo cierto es que parece tratarse de un libro impreso y escrito en latín: Ep. 3, pp. 12/9 ss.; Ep. 5, pp. 14/28 s. *(libellum);* Ep. 6, pp. 15/25 s. *(librum)*; pp. 28 ss. (citas latinas); 48/23 ss.

[7] ## Carta 2

B.d.S. al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Muy ilustre señor:

Cuán grata es para mí su amistad, lo podrá usted juzgar, si consigue que su modestia no le impida reflexionar sobre las virtudes que tan copiosamente posee. Por mi parte, cuando las contemplo, me parece que es no poco orgullo atreverme a iniciar esa amistad, especialmente cuando pienso que, entre amigos, todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes [6]. Todo ello hay que atribuirlo, pues, no a mí, sino a su modestia y benevolencia, ya que la primera le invitó a rebajarse a sí mismo, y la segunda, a enriquecerme a mí, de tal manera que no temo entablar la estrecha amistad que usted insistentemente me ofrece y de mi parte solicita, y pondré todo mi empeño en mantenerla. En cuanto a las dotes de mi ingenio, si es que algunas poseo, permitiría gustoso que usted las reclamara como propias, aun cuando supiera que ello iba a redundar en grave perjuicio mío. Pero, a fin de no dar la impresión de que le quiero denegar lo que por derecho de amistad me solicita, intentaré explicarle mi opinión sobre los temas de que habíamos hablado, aunque no pienso que esto vaya a conseguir unirle más estrechamente a mí, a menos que cuente con su benevolencia.

Comenzaré, pues, refiriéndome brevemente a Dios. Lo defino como un ser, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito o sumamente perfecto en su género. Hay que señalar que yo entiendo por atributo todo aquello que se concibe por sí y en sí,

[6] La frase «amicorum omnia... debere esse communia» recoge la idea de un antigüo proverbio, de origen pitagórico, que se halla en: Terencio, *Adelphi*, 803.

de suerte que su concepto no implica el concepto de otra cosa. Así, por ejemplo, la extensión se concibe en sí y por sí; el movimiento, en cambio, no, puesto que se concibe en otro y su concepto incluye la extensión. Que ésta [8] sea la verdadera definición de Dios, consta por el hecho de que entendemos por Dios un ser sumamente perfecto y absolutamente infinito. Que tal ser exista, se demuestra fácilmente a partir de esa definición; pero, como no es éste el momento, prescindiré de la demostración. Lo que sí debo demostrar, a fin de contestar a la primera pregunta que me formula su señoría, son los puntos siguientes. Primero, que en la naturaleza no pueden existir dos sustancias, a menos que difieran en toda su esencia. Segundo, que la sustancia no puede ser producida, sino que pertenece a su misma esencia el existir. Tercero, que toda sustancia debe ser infinita o sumamente perfecta en su género. Una vez demostrados estos tres puntos, su ilustrísima podrá ver con facilidad a dónde tiendo, con tal que preste atención simultáneamente a la definición de Dios. Así que no es necesario que exponga más claramente todo esto. No obstante, para demostrarlo con claridad y concisión, no he ideado nada mejor que someter al examen de su ingenio lo que yo he probado según el método geométrico [*]. Le envío, pues, esos tres puntos por separado, esperando que usted me dé su opinión[7].

En segundo lugar, me pregunta qué errores descubro en la filosofía de Descartes y de Bacon. Aunque no es mi costumbre revelar los errores de los demás, quiero complacerle también en esto. El primero y mayor de todos es que se han desviado mucho del conocimiento de la

---

* Cfr. *Ethica,* I, desde el comienzo hasta la prop. 4 (nota de las OP).

7 El anexo a que alude Spinoza *(separatim mitto),* se ha perdido. Por lo demás, comparando este texto con los paralelos de las dos cartas siguientes, resulta que Spinoza envió a Oldenburg tres definiciones (Dios, atributo/sustancia, modo), cuatro axiomas, tres proposiciones y un escolio, cuyo contenido es análogo al del comienzo del *Apéndice I* del KV (ax. 1-7 y prop. 1-4) y de la 1.ª parte de la *Ética* (hasta la proposición 8) y parece significar un anillo entre ambos.

primera causa y del origen de todas las cosas. El segundo, que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana. El tercero, que nunca lograron indicar la verdadera causa del error. Cuán indispensable sea el exacto conocimiento de estas tres cosas, tan sólo lo ignoran quienes carecen en absoluto de todo estudio y disciplina.

Ahora bien, que ellos se desviaron del conocimiento de la primera causa y de la mente humana, se colige fácilmente de la verdad de las tres proposiciones antes mencionadas; por lo cual me limitaré a señalar el tercer error.

De Bacon [8] sólo diré que habla de este tema de forma muy confusa y que no prueba casi nada, sino que sólo expone. Pues, en primer lugar, supone que el entendimiento humano, aparte de la falacia de los sentidos, yerra por su propia naturaleza; pues, como todo lo concibe a su imagen y no a imagen del universo, es algo así como un espejo desproporcionado a los radios de las cosas y que mezcla su naturaleza a la de éstas, etc. En segundo
[9] lugar, el entendimiento humano tiende por propia naturaleza a lo abstracto, y lo que es cambiante finge que es permanente, etc. En tercer lugar, el entendimiento humano se desliza constantemente, sin poder detenerse ni descansar.

Las otras causas que añade a éstas pueden reducirse todas fácilmente a la única asignada por Descartes: que la voluntad humana es libre y más amplia que el entendimiento o, como dice el mismo Verulamio de forma más confusa (Afor. 49), que el entendimiento * no posee una luz seca, sino que recibe una infusión de la voluntad. (Es de advertir que el Verulamio toma con frecuencia al entendimiento por el alma (*mens*), en lo cual difiere de Descartes.)

Mostraré, pues, que esa causa es falsa (de las otras apenas me ocuparé por su escasa importancia), lo cual

---

[8] Los tres puntos aludidos por Spinoza responden, casi literalmente, a: *Nocum organum,* I, af. 41, 51 y 48, 49.

* Cfr. *Bacon, Novum organum,* I, af. 49 (nota de las OP).

ellos mismos hubieran visto fácilmente, si se hubieran percatado de que la voluntad difiere de esta o aquella volición de la misma forma que la blancura de este o aquel objeto blanco o la humanidad de este o aquel hombre. De suerte que tan imposible es concebir que la voluntad es causa de esta o aquella volición como lo es que la humanidad sea causa de Pedro y de Pablo. Así, pues, como la voluntad no es sino un ente de razón y de ningún modo se puede llamar causa de esta o de aquella volición; como, además, las voliciones particulares necesitan de una causa para existir y no pueden llamarse libres, sino que son necesariamente tales como las determinan sus causas; como, en fin, según Descartes, los errores son voliciones particulares, se sigue necesariamente de todo ello que los errores, es decir, las voliciones particulares, no son libres, sino que están determinadas por causas externas y en modo alguno por la voluntad, que es lo que había prometido demostrar, etc.[9].

Carta 3 [10]

Henry Oldenburg
al muy ilustre señor
B. d. S

Muy distinguido y estimado amigo:

Me han entregado su eruditísima carta y la he leído con gran placer. Apruebo de buen grado su método geométrico de demostración, pero al mismo tiempo atribuyo a mi torpeza que yo no alcance con la misma facilidad lo que usted expone con tanta precisión. Le ruego, pues,

[9] Respecto a la crítica aquí dirigida a Descartes, cfr.: PPC, I, 15, esc.; CM, II, 12, pp. 277-9 F., II, 48 y 49, esc.

me permita presentarle las razones de mi dificultad, al abordar las siguientes cuestiones, y pedirle su solución [10].

La primera es si usted comprende, de forma clara e indubitable, que por la sola definición, que usted da de Dios, se demuestra que tal ser existe. Por mi parte, cuando considero que las definiciones sólo contienen conceptos de nuestra mente y que nuestra mente concibe muchas cosas que no existen y que es fecundísima en multiplicar y aumentar las cosas ya concebidas, no logro ver cómo del concepto que tengo de Dios puedo inferir la existencia de Dios. En efecto, del conglomerado mental de todas las perfecciones que percibo en los hombres, los animales, los vegetales, los minerales, etc., puedo concebir y formar una sustancia única que posea todas aquellas cualidades unidas; más aún, mi mente es capaz de multiplicarlas y aumentarlas al infinito. Por tanto, puede forjar así un ser perfectísimo y soberano, sin que se pueda concluir de ahí que tal ser existe.

La segunda cuestión es si a usted le parece indudable que ni el pensamiento limita al cuerpo ni el cuerpo al pensamiento, siendo así que aún está sin decidir qué es el pensamiento: si es un movimiento corpóreo o un acto espiritual, totalmente distinto del cuerpo.

La tercera cuestión es si aquellos axiomas, que usted me comunicó, los tiene usted por principios indemostrables, conocidos por la luz natural y que no necesitan de
[11] prueba alguna. Quizá el primer axioma sea de ese tipo; pero no veo que pueda decirse lo mismo de los otros tres. En efecto, el segundo supone que en la naturaleza real no existe nada fuera de las sustancias y los accidentes, y sin embargo muchos sostienen que el tiempo y el lugar no son ni lo uno ni lo otro. Su tercer axioma, a saber: *las cosas que poseen atributos diferentes no tienen nada*

---

[10] Oldenburg se centra, como en la conversación de Rijnsburg (Ep. 1, pp. 5/24 ss.), sobre la existencia de Dios y las relaciones entre extensión y pensamiento. Excepto el primer axioma (que la sustancia es anterior a los accidentes: cfr. Ep. 4, pp. 14/1 s.), pone en tela de juicio el resto.

común entre sí, está tan lejos de que yo lo conciba claramente que todas las cosas del universo parecen convencerme más bien de lo contrario. Pues todas las cosas que conocemos, difieren en parte y en parte convienen.

Finalmente, el cuarto: *las cosas que no tienen nada común entre sí no pueden ser la una causa de la otra,* no resulta tan transparente a mi nebuloso entendimiento que no necesite que se le proyecte nueva luz. Porque Dios no tiene nada formalmente común con las cosas creadas, y, sin embargo, es considerado por casi todos nosotros como causas de ellas.

De ahí que, como no me parece que esos axiomas están fuera de toda duda, fácilmente adivinará usted que las proposiciones, sobre ellos construidas, no pueden menos de vacilar. Y cuanto más las examino, más dudas me asaltan sobre su validez. Acerca de la primera, reflexiono así: dos hombres son dos sustancias y del mismo atributo, ya que uno y otro están dotados de razón; de ahí concluyo que existen dos sustancias del mismo atributo. Acerca de la segunda, pienso que, como nada puede ser causa de sí mismo, a duras penas podemos comprender cómo pueda ser verdad que *la sustancia no puede ser producida, ni siquiera por otra sustancia.* Como esta proposición establece que todas las sustancias son causa de sí mismas, y a todas y cada una de ellas las hace independientes entre sí y como otros tantos dioses, niega la causa primera de todas las cosas. Confieso sinceramente que yo no lo entiendo, a menos que usted se digne revelarme más clara y ampliamente su opinión acerca de este sublime argumento y mostrarme cuál es el origen y formación de las sustancias, así como la interdependencia de las cosas y su mutua subordinación.

Por la amistad que hemos iniciado le conjuro a que actúe con toda libertad y confianza conmigo en este asunto, y le ruego insistentemente que tenga la seguridad de que todo aquello, que usted se digne comunicarme, lo mantendré con toda reserva y que no comunicaré nada cuya divulgación pudiera redundar en su perjuicio o engaño.

[12] En nuestro Colegio Filosófico [11] nos dedicamos a realizar experimentos y observaciones, hasta el límite de nuestras posibilidades, y estamos empeñados en elaborar una historia de las artes mecánicas, convencidos de que por los principios de la mecánica se pueden explicar perfectamente las formas y cualidades de las cosas, y que todos los efectos de la naturaleza resultan del movimiento, la figura, la estructura y sus diversas combinaciones, sin necesidad de recurrir a formas inexplicables y a cualidades ocultas, que son el asilo de la ignorancia.

El libro que le prometí se lo enviaré tan pronto como los delegados de su país *(belgici)*, que actúan aquí, manden, como suelen, algún mensajero a La Haya, o en cuanto cualquier otro amigo, al que pueda entregárselo con confianza [12], viaje a su país.

Le ruego disculpe mi prolijidad y mi sinceridad. Tan sólo le pido que tome a bien, como corresponde a amigos, lo que le he expuesto sin disimulos ni elegancias cortesanas, y créame que soy su sincero y adictísimo amigo,

Henry Oldenburg

Londres, 27 de sept. de 1661.

---

[11] Primera alusión de Oldenburg a la *Royal Society*, que fue creada (a partir del *invisible collegium* de Boyle, Wilkins, Dury, etcétera, el cual funcionaba desde 1645, pero se escindió en 1649, con la caída de la monarquía), el 28 de noviembre de 1660 y recibió el respaldo oficial, con las *Letters of Patent*, el 15 de julio de 1662 (cfr. Ep. 7, pp. 37/23-7). El mismo Oldenburg será su secretario (cfr. Ep. 11, pp. 51/34 ss.).

[12] Cfr. Ep. 1, pp. 6 (5).

Carta 4

B. d. S. al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Muy distinguido señor:

Cuando estoy preparando mi viaje a Amsterdam, para
pasar allí una o dos semanas, he recibido su gratísima car-
ta y he visto sus objeciones a las tres proposiciones que [13]
le envié [13]. Dada la premura de tiempo, procuraré res-
ponder a éstas, dejando a un lado el resto.

Respecto a la primera, no digo que de la definición de una cosa cualquiera se siga la existencia de la cosa definida, sino tan sólo (como demostré en el escolio que adjunté a las tres proposiciones) de la definición o idea de un atributo, es decir (como ampliamente he explicado acerca de la definición de Dios), de una cosa que se concibe en sí y por sí. En dicho escolio he expuesto también, si no me engaño, con suficiente claridad, sobre todo para un filósofo, la razón de esa diferencia. Pues se supone que no ignora la diferencia que existe entre una ficción y un concepto claro y distinto, ni tampoco la verdad de este axioma, a saber, que toda definición o idea clara y distinta es verdadera. Hechas estas observaciones, no veo qué otra cosa se pueda exigir para la solución de la primera objeción.

Paso, pues, a la solución de la segunda. Usted parece conceder que, si el pensamiento no pertenece a la naturaleza de la extensión, la extensión no sería limitada por el pensamiento, puesto que usted sólo duda del ejemplo. Pero dese cuenta, por favor, que, si alguien dice que la extensión no está limitada por la extensión, sino por el pensamiento, ¿no es lo mismo que si dijera que

[13] Spinoza califica de «objeciones» lo que Oldenburg llamaba «preguntas» surgidas de su torpeza *(tarditatis)*: cfr. *Ep.* 3, pp. 10/10 s.

la extensión no es absolutamente infinita, sino tan sólo en cuanto a la extensión? Es decir, no me concede que la extensión es absolutamente infinita, sino sôlo en cuanto extensión, es decir, infinita en su género. Claro que usted dice que quizá el pensamiento sea un acto corpóreo. Supongámoslo, aunque yo no lo admita. Pero, al menos, no me negará usted esto: que la extensión, en cuanto tal, no es el pensamiento, y esto basta para explicar mi definición y para demostrar la tercera proposición.

En tercer lugar, me hace usted la objeción de que los axiomas no se pueden enumerar entre las nociones comunes. No voy a discutirlo. Pero usted llega a dudar de su verdad e incluso parece querer demostrar que más bien es verosímil lo contrario. Ahora bien, fíjese, por favor, en la definición que yo propuse de sustancia y de accidente, de la cual se infiere todo esto. Pues yo entiendo por sustancia aquello que se concibe por sí y en sí, es decir, aquello cuyo concepto no implica el concepto de otra cosa. En cambio, por modificación o accidente entiendo aquello que existe en otra cosa y se entiende por aquello en lo que existe.

[14] De donde resulta: *primero,* que la sustancia es por naturaleza anterior a los accidentes, ya que éstos no pueden existir ni ser concebidos sin aquélla. *Segundo,* que fuera de las sustancias y los accidentes no existe nada en la realidad, es decir, fuera del entendimiento. Pues todo lo que existe se concibe por sí o por otro, y su concepto o implica el concepto de otra cosa o no lo implica. *Tercero,* que las cosas que poseen atributos diferentes no tienen nada común entre sí; ya que he explicado el atributo como aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa. *Cuarto,* finalmente, que de dos cosas que no tienen nada común entre sí, la una no puede ser causa de la otra. Pues, como el efecto no tendría nada en común con la causa, todo lo que él tuviera, lo tendría de la nada. Y respecto a lo que usted aduce, que Dios no tiene nada formalmente común con las cosas creadas, etc., yo he afirmado todo

lo contrario en mi definición; pues he dicho que Dios es un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito o sumamente perfecto en su género.

En cuanto a lo que añade contra mi primera proposición, le ruego, amigo mío, que considere que los hombres no se crean, sino que únicamente se engendran y que sus cuerpos ya existían antes, aunque bajo otra forma. De aquí se sigue algo que yo acepto de buen grado: que, si se aniquilara una parte de la materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión. La segunda proposición, por su parte, no introduce varios dioses, sino tan sólo uno, que consta de infinitos atributos.

Carta 5

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy estimado amigo:

He aquí el opúsculo que le había prometido; comuníqueme su opinión sobre el mismo, especialmente sobre los experimentos[14] que incluye sobre el salitre y sobre los fluidos y los sólidos.

Le doy las gracias más sinceras por su segunda carta, [15]
llena de erudición, que he recibido ayer. Lamento mucho, sin embargo, que su viaje a Amsterdam le haya impedido contestar a todas mis dudas. Le ruego, pues, que me remita, tan pronto tenga un rato libre, lo que entonces omitió. Pues, en esta última carta, me ha dado usted mucha luz, mas no tanta como para haber disipado toda oscuridad. Confío que lo conseguirá cuando me instruya, con toda claridad y precisión, sobre el ver-

[14] Traducimos «specimina» por «experimentos» de acuerdo con Ep. 1, pp. 6/17; cfr. nota 5.

dadero y primer origen de las cosas. Ya que, mientras no me quede claro por qué causa y de qué modo comenzaron las cosas y con qué tipo de conexión dependen de la causa primera, si es que tal existe, todo cuanto oigo y cuanto leo me parece un cajón de sastre. Así, pues, doctísimo señor, le ruego encarecidamente que me ceda su antorcha en este asunto y no dude de mi fidelidad y gratitud, pues soy su adictísimo

Henry Oldenburg

Londres, 11/21 de octubre de 1661.

Carta 6 [15]

B. d. S. al nobilísimo y doctísimo señor
Henry Oldenburg

Contiene unas observaciones al libro del
nobilísimo señor *Robert Boyle,*
sobre el salitre, la fluidez y la solidez.
(Respuesta a la precedente)

Ilustrísimo señor:

He recibido el libro del agudísimo Boyle [16] y lo he estudiado cuanto mis ocupaciones me lo han permitido.

[15] De esta carta existen dos redacciones, ambas recogidas en la edición de Gebhardt (núm. 2): la autógrafa, enviada por Spinoza a Oldenburg, se conserva en la *Royal Society* de Londres y fue editada en facsímil por W. Meijer en 1903 (núm. 123); y la publicada en las OP, que probablemente fue revisada por el mismo autor. Aparte de ciertas diferencias de expresión, en la segunda versión falta el último párrafo, de carácter biográfico. En nuestra traducción, seguimos el texto de las OP, indicando en nota las diferencias más notables entre ambas redacciones, algunas de las cuales parecen afectar al contenido (cfr. notas 24 y 32 en relación a 28). Sobre la fecha ver *infra:* notas 46 y 96.

[16] Robert Boyle (1627-91), ya antes aludido (véase nota 5), es justamente célebre por dos hechos que aparecen reiteradamen-

Le agradezco muchísimo este obsequio. Veo que no me equivoqué cuando, al prometerme por primera vez este libro, supuse que usted estaba interesado por algo muy importante. Ahora desea usted, doctísimo señor, que yo emita mi modesta opinión sobre lo que él ha escrito. Lo haré en cuanto me permita mi escaso ingenio, señalando algunos puntos que me parecen oscuros o insuficientemente demostrados. A causa de mis ocupaciones, todavía no he podido recorrerlos todos y mucho menos examinarlos. He aquí, pues, lo que he creído señalar acerca del nitro, etc. [16]

Sobre el nitro[17]

En primer lugar, el autor infiere de su experimento sobre la reproducción del nitro que este cuerpo es heterogéneo, compuesto de partes fijas y volátiles, y

---

te en la correspondencia entre Spinoza y Oldenburg: la fundación de la *Royal Society* (véase nota 11) y el estudio del aire: perfecciona la bomba neumática de Guericke, descubre la llamada ley de Boyle-Mariotte sobre la presión de los gases, y da los primeros pasos de la química analizando la composición del aire, que le llevan a la idea de elemento químico. Sobre el debate entre Spinoza y Boyle, cfr. Ep. 11, 13, 14 y 16; Hall/Hall (núm. 86), y Piselli (núm. 141), así como notas de Wolf (núm. 8), de Appuhn (núm. 6) y de Hubbeling (núm. 5).

[17] Como es habitual en otras lenguas, traducimos el término latino *nitrum* por «nitro» o «salitre». Se trata, en realidad, del nitrato potásico (KNO_3), cuya transformación estudia Boyle, y también Spinoza, de forma puramente física o mecánica (cfr. Ep. 3, pp. 12/1 ss.), y no química. El experimento de Boyle consistía, en sustancia, en echar un carbón encendido (carbono) sobre el salitre, con lo que éste se transformaba en carbonato potásico (K_2CO_3); y en echar, después, a éste espíritu de nitro, es decir, ácido nítrico (HNO_3) (si le añadía agua, el proceso era más rápido), con lo que obtenía de nuevo nitro. Boyle sostenía que el nitro era un cuerpo compuesto de dos partes *heterogéneas:* sal fija y espíritu nítrico (pp. 16/11-4, 17/7-9), mientras que Spinoza no veía en el nitro más que una estructura mecánica: partes fijas o en reposo y volátiles o móviles (pp. 16/11 s.; 17/16 s., etc.); la sal fija serían escorias de ambas. Véase Ep. 13, pp. 65 (102).

que su naturaleza (al menos en cuanto a las apariencias) es muy diferente de la naturaleza de las partes de que consta, aunque surge de la simple mezcla de éstas. Para que esta conclusión sea correcta se requiere, según creo, otro experimento que demuestre que el es-
[17] píritu del nitro no es realmente del nitro y que sin la ayuda de la sal de lejía no se lo puede condensar ni cristalizar. Al menos había que comprobar si la cantidad de sal fija, que queda en la retorta, es la misma para la misma cantidad de nitro y si aumenta en proporción a ésta. Por lo que se refiere a lo que el ilustrísimo varón dice (en la sección novena) haber descubierto con la balanza y a que los fenómenos del espíritu del nitro son muy diversos y algunos incluso contrarios a los fenómenos del mismo nitro, en nada contribuyen, según creo, a confirmar su conclusión. Para que se vea, expondré, en pocas palabras, el medio más sencillo que se me ocurre para explicar este (fenómeno) de la reproducción del nitro. Añadiré a ello dos o tres experimentos muy sencillos, con los que se confirma de algún modo esta explicación.

Así, pues, para explicar este fenómeno con la máxima sencillez, no supondré otra diferencia entre el espíritu del nitro y el propio nitro fuera de aquella que es patente: que las partículas de éste están en reposo, mientras que las de aquél, a poco que se las agite, chocan unas con otras. En cuanto a la sal fija, supondré que en nada contribuye a la constitución de la esencia
[18] del nitro, sino que la consideraré como las escorias del nitro, pues yo compruebo que ni el espíritu del nitro está exento de ellas, sino que, pese a la presión, sobrenadan con bastante profusión en su interior.

Esta sal o estas escorias poseen poros u orificios del tamaño de las partículas del nitro. Pero (yo he constatado que)[18] cuando las partículas del nitro eran ex-

[18] El paréntesis es nuestro, pero responde a la idea de Spinoza de adelantar aquí (por eso usa el pasado) los experimentos ya hechos, pero que expondrá más adelante (pp. 21/4 ss.).

pulsadas, por la acción del fuego, de sus poros, unos se estrecharon y otros, por consiguiente, se vieron forzados a dilatarse, mientras que la sustancia misma o las paredes de estos orificios se volvían rígidas y al mismo tiempo muy frágiles. De ahí que, al insuflarle espíritu nítrico, algunas de sus partículas comenzaron a filtrarse con violencia[19] por los orificios más estrechos; y como su espesor (como bien demostró Descartes) es desigual, comenzaban incurvando, a modo de un arco, sus rígidas paredes antes de romperlas; mas cuando las rompían, forzaban a sus fragmentos a esparcirse y, al conservar el movimiento que antes tenían, permanecían tan incapaces como antes de condensarse y cristalizar.

Por el contrario, las partes del nitro que se filtraban por los poros más anchos, como no tocaban sus paredes, estaban necesariamente rodeadas de alguna materia sutilísima y, cual las partes del fuego por la llama o el calor, eran empujadas hacia arriba y volaban a lo alto; pero si eran bastante abundantes o si se unían con los fragmentos de las paredes y con las partículas
que habían entrado por los orificios más estrechos, for- [19]
maban gotas que volaban hacia arriba; y si, por medio de agua o de aire *, se afloja la sal fija y se vuelve menos activa, entonces es capaz de frenar el ímpetu de las partículas del nitro y de forzarlas a perder el movimiento que tenían y a quedarse fijas de nuevo, como sucede con una bala de cañón al chocar con la arena o con el lodo. La recomposición del nitro consiste exclusivamente en esta fijeza de las partículas del espíritu nítrico, y para conseguirla se emplea, como resulta

---

19 Desde aquí hasta el final del párrafo siguiente, la carta autógrafa de Spinoza contiene, al margen, una serie de observaciones que Gebhardt sospecha que son del mismo Boyle. De hecho, fueron parcialmente recogidas en la respuesta de Oldenburg (cfr. Ep. 11, pp. 18/28-20/33).

* *Si usted me pregunta por qué, al insuflar espíritu nítrico en sal fija disuelta, se producía una ebullición, léase mi nota a § 24.*

de esta explicación, la sal fija como instrumento. Hasta aquí lo relativo a la reproducción del nitro.

Veamos ahora, si lo desea, en primer lugar, por qué el espíritu del nitro y el nitro mismo difieren tanto en sabor, y en segundo lugar, por qué el nitro es inflamable y no lo es en modo alguno el espíritu del nitro[20]. Para entender el primer punto hay que señalar que los cuerpos en movimiento nunca chocan con otros por sus superficies más amplia, mientras que los cuerpos en reposo se apoyan sobre otros por sus superfi-
[20] cies mayores. De ahí que, si se colocan sobre la lengua las partículas de nitro, mientras están en reposo apoyarán sobre ella sus superficies más amplias y obstruirán sus poros, provocando la sensación de frío; aparte de que el nitro no se puede disolver con la saliva en partes tan diminutas (como con el fuego)[21]. Pero si esas partículas se colocan en la lengua mientras se agitan rápidamente, chocarán contra ella con sus superficies más agudas y se filtrarán por sus poros, y cuanto más se agiten, más intensamente pincharán la lengua, de la misma forma que una aguja producirá sensaciones distintas según que la toque de punta o se apoye en ella de lado.

En cuanto a la causa por qué el nitro es inflamable y no lo es, en cambio, el espíritu nítrico, reside en que cuando las partículas del nitro están en reposo es más difícil que el fuego las lleve hacia arriba que cuando poseen un movimiento propio en todas las direcciones. De ahí que cuando están en reposo ofrecen resistencia al fuego hasta que éste las separa unas de otras y las envuelve por doquier; pero una vez que las envuelve, las arrastra consigo de aquí para allá hasta que recuperan su propio movimiento y se elevan en forma de

---

[20] Spinoza explica mecánicamente tres fenómenos: la recomposición del nitro a partir de los poros de la sal fija y la distinta velocidad y tamaño de las partículas; el sabor, por la figura y la velocidad; y su inflamabilidad, por el tamaño y la velocidad.

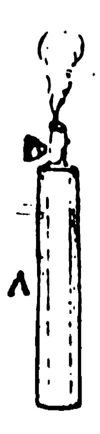
[21] Texto entre paréntesis sólo en la carta autógrafa.

humo. Por el contrario, las partículas del espíritu nítrico, como ya están en movimiento y aisladas unas de otras, basta muy poco calor de fuego para que se difundan en todas direcciones en una esfera más amplia, de suerte que algunas desaparecen en forma de humo [21]
y las otras se introducen en la materia que alimenta al fuego antes de que la llama las rodee por todos lados, con lo cual extinguen el fuego más bien que lo avivan.

Paso ya a los experimentos que parecen confirmar esta explicación. El primero consiste en que he constatado que las partículas de nitro que se disipan en forma de humo al estallar son nitro puro. En efecto, después de haber licuado reiteradamente nitro en una retorta incandescente,le llegué un carbón encendido y retorta incandescente, le llegué un carbón encendido y éste se humedeció de vapor; después humedecí más el frasco con mi aliento y, finalmente *, lo expuse al aire frío para que se secara. Hecho esto, aparecieron diminutos cristales de nitro salpicados en el frasco. Para que no cupiera sospechar que ese fenómeno no se debía tan sólo a las partículas volátiles, sino que quizá la llama había arrastrado consigo trozos enteros de nitro (para hablar según la opinión del ilustrísimo Boyle) y [22]
que había expulsado después las partes fijas junto con las volátiles, antes de que se disolvieran; para que no cupiera tal sospecha, repito, hice subir el humo por un tubo A de más de un pie de largo, como por una chimenea, de modo que las partes más pesadas se adhiriesen al tubo y que yo pudiera recoger sólo las partes más volátiles que pasaban por un orificio más estrecho B [22]. Como he dicho ya, el experimento resultó. Pero tampoco quise contentarme con eso, sino que, para examinar mejor el hecho, tomé una cantidad mayor de nitro, lo licué y lo prendí con una brasa encendida; coloqué, como antes, el tubo A sobre la retorta y, mientras duró la llama, sostuve junto al orificio B un trozo de espejo.

* Cuando hice este experimento, estaba la atmósfera muy serena.

Se adhirió a éste cierta materia que se licuaba al exponerla al aire[23]; pero aunque esperé algunos días, no logré observar ningún efecto del nitro; en cambio, cuando añadía espíritu de nitro se transformaba en nitro.



De este experimento se pueden concluir, según creo, tres cosas: *primera,* que las partes fijas se separan de las volátiles en el momento de licuarse y que, una vez disociadas, la llama las empuja hacia arriba; *segunda,*
[23] que una vez que las partes fijas se han separado de las volátiles mediante una detonación, no pueden volver a reunirse; de donde se sigue, *tercera,* que las partes que se adhirieron al frasco y se condensaron en cristales diminutos no eran fijas, sino sólo volátiles[24].

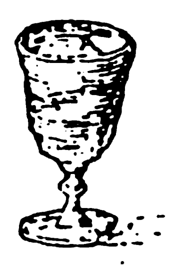
---

[22] La carta autógrafa añadía: «et etiam parvam nitri quantitatem sumebam, ut flamma demisior atque minus concitata foret» (pp. 21/34 s.).

[23] La carta autógrafa añadía: «unde statim conjeci eam (materia) ex solis partibus fixis constare» (pp. 22/24 ss.).

[24] La exposición de estas conclusiones difería notablemente en la carta original: «1.° Que, al licuarse las partes del nitro, se separan de la sal fija y, aunque la llama también expulsa fuera partes fijas, no lo hace sino porque ya están disociadas de las volátiles (como las llama el ilustre autor); 2.° que estas partes volátiles, una vez disociadas de la sal fija, no pueden, a causa de su movimiento menos agitado, volver a filtrarse por los poros de dicha sal; de donde se sigue; 3.° que las partes de humo, que se adhirieron a la copa y que, al contacto con el aire frío,

El segundo experimento, que parece mostrar que las partes fijas no son más que escorias del nitro, es éste: que cuanto más purificado está el nitro, más volátil y más apto para cristalizar lo encuentro. Pues cuando yo colocaba cristales de nitro purificado o filtrado en una copa de vidrio, como A, y le añadía un poco de agua fría, junto con este agua fría, se evaporaba un poco del mismo; después de lo cual aquellas partículas fugitivas se adherían otra vez a los labios de la copa y se condensaban en gotas diminutas.



El tercer experimento, que parece demostrar que las partículas del espíritu nítrico se hacen inflamables al perder su movimiento, es el siguiente. Instilé unas gotas de espíritu nítrico en un cartucho de papel húmedo y añadí después arena, por cuyos intersticios se filtraban continuamente los espíritus del nitro. Cuando la arena había absorbido todo o casi todo el espíritu nítrico, la sequé al fuego en el mismo cucurucho con todo cuidado. Hecho lo cual quité la arena y coloqué el papel junto a una brasa encendida; tan pronto como prendió fuego, el papel chisporroteaba tal como suele hacer cuan- |24|
do está empapado del mismo nitro.

Si hubiera tenido vagar para proseguir mis experimentos, habría añadido otros que quizá aclarasen por completo el asunto. Pero como estoy enteramente dis-

---

habían formado gotitas de nitro, y el nitro por ellas formado, eran cristales formados únicamente por partes volátiles» (pp. 22/27-23/21). El texto definitivo es más breve y claro que éste, por oponer claramente partes volátiles a partes fijas.

traído por otras cosas, los dejaré, con su permiso, para otra ocasión. Paso, pues, a otras observaciones.

§ 5. Donde el ilustrísimo señor (Boyle) trata incidentalmente de la figura de las partículas del nitro, acusa a los autores modernos de haberla descrito mal. No sé si incluye entre ellos a Descartes; de ser así, quizá lo acuse fundándose en dichos de otros. Ya que Descartes no habla de tales partículas, perceptibles por los ojos, y no creo que el ilustre Boyle piense que, si frotáramos las gotitas de nitro hasta cambiarlas en paralelepípedos o en cualquier otra figura, dejarían de ser nitro. Quizá se refiera a ciertos químicos que no admiten sino lo que pueden ver con los ojos y palpar con las manos.

§ 9. Si pudiéramos realizar con rigor este experimento, confirmaría plenamente lo que yo quería concluir del primer experimento arriba mencionado[25].

[25] § 13. Hasta el § 18, el ilustrísimo señor (Boyle) intenta demostrar que todas las cualidades táctiles sólo dependen del movimiento, la figura y las demás afecciones mecánicas; pero, como el ilustre autor no propone sus argumentos como matemáticos, no es en absoluto necesario examinar si son totalmente convincentes. Por lo demás, no sé por qué el ilustre señor pone tanto empeño en deducirlo de su experimento, puesto que esto ya ha sido más que suficientemente demostrado por el Verulamio y, después, por Descartes[26].

---

[25] Según Appuhn (núm. 6, nota), la experiencia aquí aludida consiste en hacer deflagrar nitro y, una vez medido el peso perdido, echar sobre el residuo espíritu nítrico hasta que cesa la efervescencia. Se constata que el peso del espíritu nítrico añadido difiere muy poco del perdido.

[26] Cfr. Bacon, *Novum organum,* I, 66; Descartes, *Princ. philos,*. II, 4 ss.

Ni veo tampoco que este experimento nos ofrezca indicios más elocuentes que otros experimentos bastante corrintes. Y así, respecto al *calor,* ¿no apareec lo mismo, y con idéntica claridad, cuando al frotar dos palos uno con otro, aunque estén fríos, producen con sólo aquel movimiento una llama, o cuando la cal se caliente al echarle agua? Respecto al *sonido,* no veo que se observe en este experimento algo más novedoso que en la ebullición del agua común y en otros muchos casos. En cuanto al *color* (que se cambiaba al añadir espíritu nítrico) [27], por atenerme exclusivamente a lo probable, tan sólo diré que vemos que los vegetales cambian en múltiples y los más variados colores. Además, los cuerpos que exhalan *olor* fétido, si se los agita, lo exhalan más fétido |26|
todavía y especialmente si se los calienta algo. Finalmente, el vino *dulce* se transforma en vinagre, y así otras muchas cosas. Por lo cual (*si me es lícito expresarme con libertad filosófica*) *, todas estas cosas las juzgaría yo superfluas. *Digo esto porque temo que otros que aprecian menos de lo que es justo al ilustre varón juzguen mal de él* [29].

§ 24. De la causa de este fenómeno ya he hablado; sólo añadiré aquí que también yo he comprobado por experiencia que las partículas de sal fija flotan en aquellas gotitas salinas. Pues cuando ellas volaban hacia arriba, chocaban contra un vidrio plano que había preparado al efecto y que había calentado un poco a fin de que toda partícula volátil que se adhiriera al vi-

---

* En la carta que yo envié omití deliberadamente esto (expresado en otra letra) [28].

[27] El texto entre paréntesis, sólo en la carta autógrafa, no ha sido recogido por la actual versión holandesa (núm. 5, pp. 92, fin).

[28] Esta nota, sólo incluida en OP y en NS (de ésta es la aclaración, entre paréntesis), demuestra que Spinoza revisó este texto en orden a la publicación: cfr. (99).

[29] Según advierte la nota a pie de página, este texto «en otra letra» no fue enviado sin duda porque, una vez leído el borrador, Spinoza lo encontró duro.

drio volara. Hecho esto, observaba que una materia espesa y brillante se adhería, aquí y allí, al vidrio.

§ 25. En este párrafo parece que el ilustre varón quiere demostrar que las partículas alcalinas son llevadas de aquí para allá por el impulso de las partículas salinas, mientras que las partículas salinas se elevan ellas mismas, por su propio impulso en el aire. Ahora bien, en mi explicación yo he dicho que las partículas de espíritu nítrico adquieren un movimiento más agitado porque, cuando penetran en orificios más anchos, de-
[27] ben ser necesariamente ceñidas por cierta materia sutilísima e impulsadas por ella hacia arriba, como las partículas de madera por el fuego. En cambio, las partículas alcalinas recibieron su movimiento del impulso de las partículas de espíritu nítrico que se colaron por los orificios más estrechos. Añadiré aquí que el agua pura no puede disolver ni relajar tan fácilmente las partes fijas. Nada extraño, pues, que al echar espíritu nítrico en la solución de esa sal fija, disuelta en agua, se produzca la ebullición que el ilustre autor describe en el § 24. Aún más, pienso que dicha ebullición será más intensa que si el espíritu nítrico se mezclara a la sal fija todavía intacta. Porque en el agua esta sal se disuelve en diminutas moléculas, que se pueden separar más fácilmente y moverse con más libertad que cuando todas sus partes chocan entre sí y se adhieren firmemente.

§ 26. Ya he hablado del sabor del espíritu ácido; sólo me resta, pues, referirme al alcalino. Cuando colocaba el álcali en la lengua, sentía un calor, al que seguía un picor. Lo cual me indica que es una especie de cal; pues, así como la cal se calienta con el agua, también esta sal se calienta con la saliva, el sudor, el espíritu nítrico y quizá también con el aire húmedo.

[28] § 27. Del hecho de que una partícula de materia se una a otra no se sigue *ipso facto* que adquiera una nueva forma, sino tan sólo que se hace mayor. Esto

basta para conseguir lo que pretende explicar el ilustre autor en este párrafo (a saber, que ataca el oro) [30].

§ 33. Mi opinión sobre la forma de filosofar del ilustre varón la expresaré cuando haya visto la disertación que él menciona aquí y en el comentario preliminar (en la pág. 23).

De la fluidez

§ 1. *Consta suficientemente que hay que enumerarlas entre las afecciones más generales,* etc. No me inclino a pensar que las nociones tomadas del uso vulgar y que explican la naturaleza no como es en sí, sino tal como se percibe por los sentidos humanos, haya que enumerarlas entre los géneros supremos ni tampoco mezclarlas (por no decir confundirlas) con las nociones puras, que explican la naturaleza como es en sí. Pertenecen a estas últimas el movimiento y el reposo y sus leyes; a las primeras, en cambio, lo visible e invisible, lo caliente y lo frío y, como en seguida diré, también lo fluido y lo sólido, etc.

§ 5. *La primera* (*causa de la fluidez*) *es la peque-* [29]
ñez de los cuerpos componentes, ya que en los más grandes, etc. Aunque los cuerpos sean pequeños, tienen (o pueden tener) superficies desiguales y asperezas. De ahí que si los cuerpos grandes se movieran de suerte que su movimiento estuviera en la misma proporción a su masa, que el movimiento de los cuerpos diminutos a la suya, también deberían llamarse fluidos, si no fuera que el término fluido designa algo extrínseco y que, en el uso vulgar, sólo se emplea para designar aquellos cuerpos móviles cuyas partes diminutas e intersticios

---

30 Texto entre paréntesis, sólo en la carta autógrafa. Se trata de saber por qué el espíritu nítrico ataca a la plata y no al oro, mientras que el amoníaco sí lo ataca: según Boyle depende de la forma, según Spinoza sólo del tamaño.

escapan a la sensación humana. Por eso es lo mismo dividir los cuerpos en fluidos y sólidos que en visibles e invisibles.

En el mismo §. *Si no podemos comprobarlo con experimentos químicos*. Nadie podrá comprobar esto jamás, ni con experimentos químicos ni con otros, sino tan sólo mediante el razonamiento y el cálculo. Pues con el razonamiento y el cálculo dividimos los cuerpos al infinito y, por consiguiente, también las fuerzas necesarias para moverlos; pero con experimentos nunca podremos comprobarlo.

[30] § 6. *Los cuerpos grandes son muy poco aptos para constituir los fluidos,* etc. Es algo evidente por sí mismo, ya se entienda o no por fluido lo que acabo de decir. Lo que no veo es cómo el ilustre varón lo verifique con los experimentos aducidos en este §. Pues (ya que queremos dudar de algo cierto)[31], aunque los huesos sean inadecuados para formar el quilo y fluidos similares, pueden ser muy bien aptos para formar algún nuevo tipo de fluido.

§ 10. *Y ello aun cuando los haga menos flexibles que antes,* etc. Sin cambio alguno de las partes, por el simple hecho de que aquellas que penetraron en el recipiente se separaron de las demás, pudieron coagularse en un cuerpo más consistente que el aceite. En efecto, los cuerpos son más ligeros o más pesados según la naturaleza de los fluidos en que son sumergidos. Y así, las partículas de manteca, mientras flotan en la le-

---

[31] Texto entre paréntesis, de la carta autógrafa. El de las OP parece insostenible: «quando de re incerta dubitare volumus»; pues eso sería obvio; cfr. Akkerman (núm. 5), p. 515 = Ep. 6, c.

[32] El texto autógrafo difiere notablemente de éste en las líneas siguientes (pp. 30/29-31/17): «pero, una vez que la leche o crema adquiere un nuevo movimiento, al que no todas sus partes se pueden adaptar con la misma facilidad que al que antes tenían, las partes de manteca se hacen demasiado ligeras como para que puedan formar con el suero un líquido, pero también demasiado pesadas como para formar con el aire un fluido. Y

che, forman parte del líquido. Pero [32] cuando la leche es agitada, adquiere un movimiento nuevo al que no todas las partes componentes pueden adaptarse por igual: ésta es la única razón de que algunas partes se hagan más pesadas, las cuales empujan hacia arriba a las
más ligeras. Pero como estas partes, a su vez, son más [31]
pesadas que el aire, por lo que no pueden formar con él un líquido, son empujadas por él hacia abajo; como, por otra parte, no son adecuadas al movimiento, tampoco pueden formar ellas solas un líquido, sino que se apoyan unas en otras y se adhieren. De forma análoga, los vapores, cuando se separan del aire, se transforman en agua, la cual, respecto al aire, puede llamarse sólida.

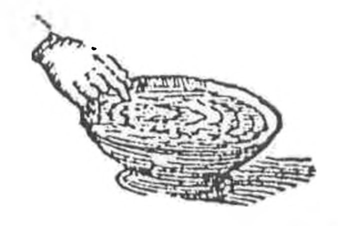
§ 13. *Tomo como ejemplo una vejiga distendida por el agua más bien que una vejiga llena de aire,* etc. Como las partículas del agua se están moviendo incesantemente en todas direcciones, es evidente que, si no son retenidas por los cuerpos circundantes, se extendería por todas partes [33]. Por lo demás, confieso que no puedo entender todavía qué pueda ayudar la distensión de una vejiga llena de agua en orden a confirmar la opi-

---

como tienen una figura irregular, como se desprende de que no pudieron adaptarse al movimiento de las partículas de suero, tampoco pueden formar ellas solas un fluido, de ahí que choquen y se enlacen entre sí». Se trata de saber por qué, batiendo leche, se separan las partículas de nata, formando la manteca, es decir, un sólido que ocupa un lugar intermedio entre el aire y el suero. Entran en juego, según Spinoza, el movimiento, el peso y la figura. La mayor novedad textual es que OP abandona la idea de *figura* (pp. 30/34). Spinoza parece intentar sustituirla por la de movimiento, que sería la única razón de la diversidad de peso (pp. 30/16: *hoc solum facit*). Pero, ¿de dónde procede la diversidad de pesos, si es engendrada por un mismo movimiento? ¿Cómo explicar, en el texto de OP, que las partículas de nata no formen un líquido, es decir, la frase: «no son adecuadas al movimiento» (pp. 31/2: *ad motum ineptae sunt*), explicada en el texto autógrafo por la «figura irregular»? Digamos que Boyle hablaba de aceite y explicaba el fenómeno por el cambio de figura.

[33] La carta autógrafa añadía: «sive, quod idem est, vim habere elasticam» (pp. 31/14).

nión sobre los pequeños espacios. Pues la razón de por qué las partículas de agua no ceden a la presión ejercida con el dedo sobre las paredes de la vejiga (cosa que harían si estuvieran libres), es que no existe equilibrio
[32] o circulación como se da cuando un cuerpo, por ejemplo nuestro dedo, está rodeado de un fluido o de agua. Pero, por más que el agua esté presionada por la vejiga, sus partículas cederán a una piedra contenida en la vejiga de idéntica forma a como suelen hacerlo fuera de ella.



Mismo §. *¿Existe una porción de materia?* Hay que responder afirmativamente, a menos que prefiramos indagar al infinito o, lo más absurdo de todo, que concedamos que existe el vacío [34].

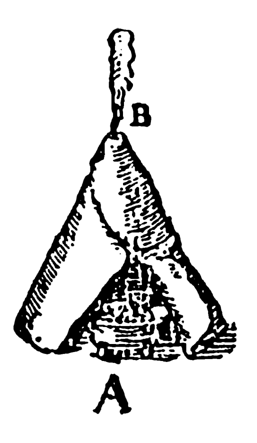
§ 19. *Para que las partículas del líquido encuentren entrada en los poros y sean detenidas allí* (*cómo es posible,* etc.). Esto no se debe afirmar, de forma categórica, de todos los líqquidos que hallan entrada en los poros de otros cuerpos. Pues las partículas de espíritu nítrico, si penetran en los poros de un papel blanco, lo vuelven rígido y frágil; lo cual se puede comprobar echando unas gotas en una cápsula de hierro incandescente, como A, de forma que el humo salga expulsado por un cucurucho de papel, como B. Además, el mismo

[34] Boyle exigía tres condiciones para la fluidez de los cuerpos: pequeñez de las partículas, espacios vacíos entre ellas y, sobre todo, movimiento circular de cada una de ellas. Spinoza relativizó la primera más que Boyle (§§, 5-12) y considera absurda la segunda (cfr. PPC, II, 3; III, 1). Sólo admite, pues, la tercera condición (PPC, III, 2).

espíritu nítrico humedece el cuero, pero no lo moja, y, no obstante, lo contrae, de igual modo que el fuego.

Mismo §. *Como la naturaleza (las destinó) a volar y nadar,* etc... Busca la causa en el fin[35].

§ 23. *Aunque sus movimientos rara vez son percibidos por nosotros. Tómese, en efecto,* etc. Sin este experimento y sin ningún dispendio, la cosa aparece bas- [131]
tante clara por el hecho de que nuestro aliento, que en invierno lo vemos mover bastante bien, en verano y en habitaciones caldeadas no logramos percibirlo. Además,



si en tiempo de verano el aire se enfría bruscamente, los vapores que ascienden del agua, debido a la nueva densidad del aire, no pueden dispersarse con la misma facilidad que antes de enfriarse; de ahí que se congreguen de nuevo sobre la superficie del agua con tal abundancia que nos resulta bastante fácil verlos. Por lo demás, el movimiento es a menudo demasiado lento para ser percibido por nosotros, como podemos colegirlo del reloj de arena y de la sombra del sol; y otras

[35] En la carta autógrafa estaba más clara la alusión de Boyle a la finalidad: «quas cum natura et volatui et natatui destinaverit, earum plumae adeo provide, etc.» (pp. 32/33 s.). Una vez más, Spinoza es más mecanicista que Boyle.

muchas veces es demasiado rápido para que lo percibamos, como se puede comprobar con una antorcha encendida si se la mueve circularmente con cierta velocidad, en cuyo caso imaginamos que la parte encendida está en reposo en todos los puntos de la periferia que describe con su movimiento. Yo podría indicar aquí las causas de este fenómeno, si no lo estimara superfluo.

Digamos, finalmente, aunque sea de paso, que, para entender la naturaleza de los fluidos en general, basta saber que podemos mover nuestra mano, con un movimiento proporcionado al fluido, en todas sus direcciones, sin experimentar ninguna resistencia, lo cual resulta suficientemente claro a aquellos que prestan la atención debida a las nociones que explican la naturaleza tal como es en sí y no en relación a los sentidos humanos [36]. Mas
[34] no por eso desprecio como inútil aquella descripción; antes al contrario, si de cada líquido se hiciera una con el máximo cuidado y con todo rigor, la consideraría utilísima en orden a entender sus diferencias peculiares, lo cual es tan necesario como deseado por todos los filósofos [37].

De la solidez

§ 7. *A las leyes generales de la naturaleza* (conforme) [38]. Es la demostración de Descartes, y no veo que

---

[36] Las últimas tres líneas («lo cual...»: pp. 33/16 ss.) sólo se hallan en la versión de OP; la carta autógrafa decía en su lugar: «haec una inquam observation naturam fluidi prorsus indicat» (pp. 33/35 s.).

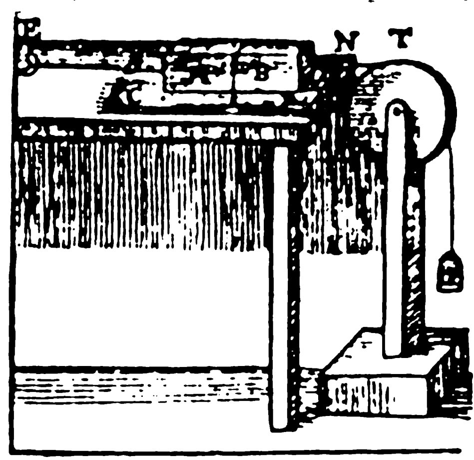
[37] La carta autógrafa omite la alusión a los «filósofos» e incluye otra, de sabor baconiano, al dominio sobre la naturaleza: «... et eis imperandum» (pp. 34/19 s.).

[38] «Conforme»: aclaración tomada de los NS. Añadamos que Spinoza omite sus acotaciones sobre la solidez, no sólo porque la opinión de Boyle (§§ 6-7): grandor, reposo y cohesión de partículas) coincidiría con la de Descartes (*Pr. philos.*, II, 6 y 54), sino, además, porque sería la simple réplica a su teoría de la fluidez. La frase se refiere al principio de la inercia (cfr. Descartes, *Pr. phil.*, II, 37).

el ilustre señor (Boyle) introduzca ninguna auténtica demostración, sacada de sus experimentos u observaciones.

En este punto y en los siguientes yo había hecho muchas observaciones; pero después vi que el ilustre autor se corrige a sí mismo.

§ 16. *Y una vez cuatrocientas treinta y dos* (onzas)[39]. Si se compara con el peso del mercurio encerrado en el tubo, se aproxima mucho al peso exacto. Sin embargo, he considerado que valía la pena examinar esto a fin de apreciar, en la medida de lo posible, la relación [35]

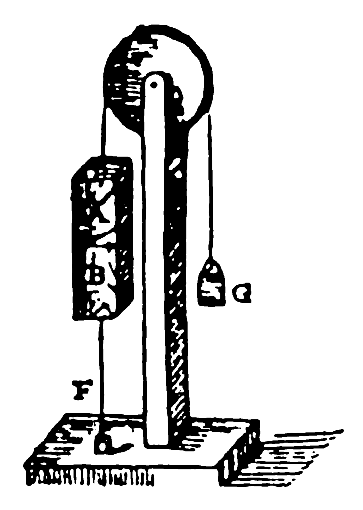


entre la presión del aire sobre los lados, es decir, siguiendo una línea paralela al horizonte, y la presión que se ejerce en sentido perpendicular a éste. Lo cual creo que se puede hacer así.

[39] «Onzas»: aclaración de los NS. Como bien señalara Appuhn, el texto de Boyle habla más bien de «132» onzas, aunque no afecte al asunto y nadie lo corrige. Boyle medía la fuerza de adherencia de dos prismas de mármol como sigue. Los juntaba por sus bases, previamente untadas con espíritu de vino alcalizado, y ataba el inferior al plato de la balanza: al tirar hacia arrib del otro, arrastraba consigo al primero (de igual peso), junto con el plato y, alguna vez, hasta ciento treinta y dos onzas más. (Evidentemente, ello dependería del peso de los prismas y de la dimensión de sus bases). Spinoza alude al peso del mercurio... Con su doble experimento parece que quería medir la (posible) diferencia entre la presión lateral y vertical.

Supongamos, en la figura 1, un espejo plano CD, cuidadosamente pulido; AB, dos mármoles en contacto inmediato; el mármol A está atado al diente E, mientras que el B está atado a la cuerda N; T es una polea, G el peso que indicará la fuerza necesaria para separar el mármol B del mármol A en dirección de una línea paralela al horizonte.

En la figura 2, F es un cordón de seda bastante fuerte, con el que el mármol B está atado al piso; D es una polea; G, el peso que indicará la fuerza necesaria para separar el mármol A del mármol B en dirección de una línea perpendicular al horizonte [40].



He ahí, estimado amigo, las observaciones que hasta ahora he hecho a los experimentos del señor Boyle.

[En cuanto a sus primeras preguntas [41], al releer mis respuestas a las mismas, no veo que haya omitido nada.
[36] Y si acaso hubiera expuesto algo de forma oscura, como me suele suceder por la penuria del lenguaje, le ruego se digne indicármelo, y me esforzaré por explicarlo con más claridad.

40 La segunda figura y su explicación sólo se hallan en OP.

41 Desde aquí hasta el final, el texto sólo se encuentra en la carta autógrafa.

Por lo que se refiere a su nueva pregunta, de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexo dependen de la causa primera, he compuesto sobre este asunto y, además, sobre la reforma del entendimiento, un opúsculo completo [42], en cuya descripción (redacción) y corrección me ocupo ahora. Pero a veces desisto de este trabajo, porque todavía no tengo ninguna decisión firme sobre su publicación. Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas. Esperaré su consejo acerca de este asunto. Y para que usted sepa qué contiene esta obra mía, que pueda disgustar a los predicadores, le diré que muchos atributos que ellos, y todos cuantos yo conozco, atribuyen a Dios, yo los considero como creaturas; y

---

[42] Este párrafo, alusivo a un *integrum opusculum* (más abajo *meo hoc opere*: 36/18), al que Spinoza estaría dando los últimos retoques para una 'posible' edición, ha dado origen a interminables y opuestos comentarios. ¿Alude al *Tratado de la reforma del entendimiento,* IE, al que parece mencionar literalmente (*de emendatione intellectus*); o más bien al *Tratado breve,* KV, (obra completa; que trata del origen de las cosas; que califica de atributos divinos ciertas cosas consideradas habitualmente como creaturas, y al revés KV, I, 1, §§ 8-9; 7, §§ 6-7; y separa, en fin, menos de lo que suele hacerse, a Dios de la naturaleza)? Está claro que el texto, en su conjunto, alude a una sola obra, ya redactada o compuesta, y que el contenido aquí descrito parece responder mejor al KV. Sobre este viejo debate pueden consultarse los recientes estudios de F. Mignini, entre ellos (núm. 129), pp. 5-45, así como las *Introducciones* y notas a las diversas ediciones y traducciones de ambas obras.

Por nuestra parte, no descartaríamos una *posible* alusión a los *Pensamientos metafísicos,* CM: fueron publicados poco después y, de hecho abordan, en un lenguaje voluntariamente ambiguo, el tema de los 'atributos' divinos (especialmente, entendimiento y voluntad), y la relación de Dios con el mundo de forma distinta a la habitual (idea de libertad, creación, etc.), todo ello precedido de un estudio del conocimiento humano (ideas generales, fingidas, etc.) = CM, I, 1-3; II, 7-8, 10-2; cfr. *infra,* nota 48. No obstante, como CM no expresa directamente la filosofía de Spinoza y KV es bien más que un «opusculum», nos parece que la alusión a la composición del IE debe ser mantenida.

al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, yo defiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. Y además, yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia.

Espero, pues, su consejo, ya que le considero como amigo fidelísimo, de cuya lealtad sería un crimen dudar. Mientras tanto, que siga usted bien y continúe amando, como ha empezado a hacerlo, a éste que es

enteramente suyo

Benedictus Spiñoza] [43]

---

[43] La firma autógrafa de esta carta (la primera de la correspondencia) presenta una forma extraña: aparte de ser la única conocida que omite el «de» (preposicional), lleva sobre la *p* algo así como una *ese* manual y sobre la *n* algo así como dos *eses* unidas. Gebhardt (núm. 4 = 1914; núm. 76 = 1921, número 2 = 1925) quiso ver ahí la primera forma del apellido, la cual sería portuguesa = «Despin*h*o*s*a *oder* Despi*ñ*o*z*a» (núm. 176, p. 274). En otro lugar hemos probado que su razonamiento no es correcto (núm. 54), porque en portugués no existe la «ñ» y, por tanto, no son equivalentes (en portugués) esas dos formas: «nh» y «ñ»; la forma «Espi*ñ*o*s*a» sería más bien gallega.

Añadamos aquí dos detalles. Primero, en los tres primeros documentos notariales citados en nuestra *Introducción* (III, 5°, números 3-5) la firma autógrafa del filósofo también lleva esos dos rasgos, al igual que la del padre (éste sólo sobre la *n*), pero no la de la madrastra, *Ester*. Segundo, tal signo ni se parece al de la *ñ* ni cabe imaginar qué significaría, si fuera éste: es signo gallego, no portugués. Añádase a ello que tanto el filósofo como su padre y su madrastra y todos los documentos *portugueses* de Amsterdam escriben ese apellido con *z* y no con *s* (*ib.*). No parece, sin embargo, que tales rasgos sean de otra mano. Quizá quisieron transcribir el sonido original portugués (*espinho* = *espiño*, en gallego) sin alterar la grafía habitual del apellido (¡no «Espin*h*o*za*», sino «Espi*n*oza», con ese extraño rasgo encima!). En todo caso, parece una excepción a explicar.

Carta 7

[37]

Henry Oldenburg
al muy ilustre señor
B. d. S.

Hace ya bastantes semanas, muy ilustre señor, que recibí su gratísima carta, con sus atinadas observaciones al libro de Boyle. El mismo autor, junto conmigo, le agradece muchísimo las reflexiones que nos ha comunicado; y se lo hubiera notificado mucho antes, de no haber abrigado la esperanza de verse muy pronto liberado del cúmulo de ocupaciones que pesan sobre él, y poder así remitirle, en el mismo acto, su respuesta junto con su agradecimiento. Pero la verdad es que se ha visto de momento frustrado en su esperanza, ya que le absorben tanto tiempo los asuntos públicos y privados que tiene que limitarse, por ahora, a expresarle su gratitud, viéndose forzado a dejar para otra ocasión su opinión acerca de sus anotaciones. Se añade a ello que dos adversarios le han atacado en escritos impresos, y se siente obligado a responderles a ellos antes. Esos escritos[44] no se dirigen contra su tratado sobre el nitro, sino contra otro librito suyo, que contiene experimentos neumáticos, que prueban la elasticidad del aire[45]. Tan pronto quede libre de estas ocupaciones, también le dará su parecer acerca de sus reparos. Mientras tanto, le ruego que no interprete en mal sentido esta tardanza.

---

[44] El texto dice: «duo adversarii scriptis excusis eum adorti sunt». Cohan, siguiendo, quizá, a Appuhn, traduce: «dos adversarios le han atacado con motivo de la publicación de sus escritos» (núm. 3, p. 103).

[45] El libro aludido parece ser: *New experiments physicomechanical touching the spring of the air and its effects, made for the most part in a new pneumatical engine* (1660). Los adversarios, a los que contesta, en apéndice a la segunda edición (1662), son Franciscus Linus (cfr. Ep. 14), y Thomas Hobbes. Sorprende que el tema de «la elasticidad del aire» también lo atribuía Oldenburg, en su primera carta, a la otra obra: Ep. 1, pp. 6/16 s.: «de aeris indole et proprietate elastica».

El Colegio de filósofos, del que le hablara personalmente, se ha convertido, con el favor de nuestro rey, en Sociedad Real, y ha sido respaldado con un documento público [46], por el que se le confieren notables privilegios, y tiene fundadas esperanzas de que será dotado de los recursos necesarios.

Soy plenamente de la opinión de que no prive a los estudiosos de las obras que usted sabiamente ha elaborado, con la agudeza que le caracteriza, sobre temas filosóficos o teológicos, sino que permita que salgan a la luz, por más que los teologastros puedan gruñir. Su República es sumamente libre y hay que filosofar en ella con
[38] plena libertad; por lo demás, su propia prudencia le sugerirá que exprese sus ideas y opiniones con la mayor moderación posible; después, deje el resultado al destino. Deseche, pues, honorabilísimo señor, todo temor a irritar a los hombrecillos de nuestro tiempo. Bastante tiempo se ha sacrificado a la ignorancia y a la necedad. Despleguemos las velas de la verdadera ciencia y escrutemos los secretos de la naturaleza con más profundidad de lo que se ha hecho hasta ahora. Supongo que usted podrá editar, sin peligro, sus meditaciones en su país, y que no es de temer ningún reparo a ellas entre los sabios. Pues, si usted tiene a éstos por patronos y protectores, y le aseguro que así será, ¿qué ha de temer del vil ignorante? [47] No cejaré, estimado amigo, hasta que le convenza con mis ruegos y, cuanto de mí dependa, nunca permitiré que sus pensamientos [48], que son tan valiosos, estén condenados a eterno silencio. Le ruego encarecida-

---

46 Ese documento es del 15 de julio de 1662 (cfr. nota 11). A partir de ahí cabe fechar esta carta a finales de julio y la anterior (de Spinoza) unos dos o tres meses antes (pp. 37/5: «ante septimanas sat multas») = marzo-abril de 1662.

47 El texto dice: *Momum ignorantem;* Momo, dios de la acusación y el reproche: cfr. TTP, X, p. 144 = núm. 55 (238).

48 En nuestra hipótesis de estudio, sugerida en la nota 42, *no* nos apoyamos en la interpretación que diera W. Meijer en su traducción de este pasaje: como si Spinoza hubiera mostrado, en 1661, a Oldenburg una redacción de los CM (cfr. Gebhardt, núm. 4, p. 339/42, 24 = nota).

mente que no se retrase en comunicarme, tan pronto como le sea posible, la decisión que usted tome al respecto.

Quizá se produzcan aquí hechos dignos de ser conocidos por usted. Pues la susodicha Sociedad se entregará ahora con entusiasmo a su proyecto y tal vez, mientras perdure la paz en estas costas, brindará un alto honor a la República de las Letras. Que siga usted bien, eximio señor, y créame de usted devotísimo e íntimo amigo

Henry Oldenburg.

Carta 8 [49]

Simon de Vries [50]
al muy ilustre señor
B. d. S.

Integérrimo amigo:

Ya hace tiempo que deseo visitarle personalmente, pero el tiempo y el largo invierno no me lo han permitido. A veces, me quejo de mi suerte, que interpone [39]
entre nosotros un espacio que nos mantiene tan alejados al uno del otro. Dichoso, más aún, dichosísimo su com-

[49] De esta carta existen dos versiones latinas: la de las OP, remodelada por los editores en orden a la publicación (correcciones de estilo y omisión de datos personales: círculo de Spinoza en Amsterdam), y la original o autógrafa, *la única* recogida por Gebhardt. De ésta traducimos.

[50] Simon Joosten de Vries (1633/4-67), comerciante rico de Amsterdam, en relación con el grupo de amigos y admiradores intelectuales de Spinoza (en esa ciudad), quiso, según Colerus, entregarle 2.000 florines para que viviera de su renta; pero Spinoza no aceptó. Como, a su muerte, quisiere hacerle heredero y el filósofo se negara de nuevo, su hermano le ofreció, finalmente, 500 florines anuales, pero Spinoza no aceptó más que 300 (núm. 70, página 62). Habrá contribuido a la edición de PPC/CM.

pañero Caseario [51], que, al morar bajo el mismo techo, puede conversar con usted de los temas más importantes durante la comida, la cena y el paseo. Pero, aunque nuestros cuerpos están tan alejados el uno del otro, usted ha estado muchísimas veces presente a mi espíritu, especialmente cuando me dedico a sus escritos y los toco con mis manos. Mas, como no todo nos resulta suficientemente claro a los colegas (por eso hemos repetido el inicio del colegio) [52] y para que no piense que me he olvidado de usted, me he decidido a escribirle esta carta.

Por lo que respecta al colegio, está organizado de la forma siguiente: uno de nosotros (por turno) lee un pasaje, lo explica según su criterio y además demuestra todas las proposiciones conforme al orden que usted les ha dado. Y si sucede que la respuesta que el uno da, no satisface al otro, hemos pensado que vale la pena tomar nota de ello y escribirle a usted [53], para que nos lo aclare, si es posible, a fin de que, con su ayuda, podamos defender la verdad contra los supersticiosamente religiosos y cristianos [54] y mantenernos firmes frente a los ataques de todo el mundo.

Efectivamente, como no todas las definiciones, una vez leídas y explicadas, nos parecían claras, no fuimos

---

[51] La defectuosa grafía de este nombre en esta carta (correcta en Ep. 9, pp. 42/19) dio lugar a equívocos sobre este personaje. Desde Meinsma, sabemos que Johannes Casearius (1642-77), entonces de veintiún años, se hizo pastor luterano y trabajó en Ma labar (ca. 1668-77), donde colaboró en la célebre obra botánica *Hortus malabaricus* (13 vols., 1678-1803), de la que hizo el plan general y redactó los dos primeros tomos. Los botánicos han honrado su memoria dando su nombre a una planta, *Casearia* (cfr. número 127, pp. 229-34).

[52] Texto original: «ideoque iterum collegii initium fecimus». Preferimos «repetir el curso», en el sentido de estudiar de nuevo el texto de Spinoza, a «reorganizar el colegio» o círculo, adoptando otro sistema.

[53] Sobre los miembros de este Colegio, que recuerda al de Boyle (nota 11), véase nota 119.

[54] Texto: «contra superstitiose religiosos christianosque». Si *superstitiose* sólo se refiriese a «religiosos», la alusión a los cristianos sería más dura; cfr. Ep. 73, pp. 307/18 ss.

del mismo parecer sobre la naturaleza de la definición. Por lo cual, durante su ausencia, hemos consultado a cierto autor, a saber, a un matemático llamado Borelli[55]. Al tratar de la naturaleza de la definición, del axioma y del postulado, aduce también las opiniones de otros sobre el particular. La suya propia reza así: *Las definiciones se usan en la demostración como premisas. Por lo cual es necesario que sean conocidas con evidencia, de lo contrario no se puede obtener de ellas un conocimiento científico o evidentísimo.* Y en otro lugar: *No se debe elegir a la ligera, sino con la máxima cautela, la razón de la estructura o la propiedad esencial, a saber, la primera y más conocida, de un objeto. Pues, si la construcción y la propiedad mencionada fuera imposible, no se lograría una definición científica. Si alguien dijera, por ejemplo: «llamemos líneas 'figurales' a dos líneas rectas que delimitan un espacio», sería una definición de no seres y por tanto imposible, y por consiguiente de ella se deduciría más bien ignorancia que ciencia. Por otra parte, si la construcción o la susodicha propiedad fuera posible y verdadera, pero desconocida o dudosa para nosotros, tampoco la definición será correcta, ya que las con-* [40]
clusiones derivadas de lo desconocido o de lo dudoso, serán igualmente inciertas o dudosas, y por lo mismo nos proporcionarán la conjetura o la opinión, pero no la ciencia cierta.

Tacquet[56] parece disentir de esa opinión, ya que, como usted sabe, sostiene que se puede pasar directamente de un enunciado falso a una conclusión verdadera. En cambio, Clavio[57], cuya opinión también recoge Borelli,

---

[55] Juan Alfonso Borelli (1608-78), científico italiano, fisiólogo *(De motu animalium)* y matemático *(Euclides restitutus,* 1658), es citado aquí por esta obra: pp. 14 ss.

[56] Andreas Tacquet (Amberes, 1611-60), profesor de matemáticas, escribió: *Elementa geometriae planae ac solidae* (1654), en cuyo apéndice se halla el texto citado.

[57] Christoph Clavius (1537-1612), jesuita, profesor de matemáticas y corresponsal de Galileo, editó su *Euclides* (1574) con comentarios personales, de donde está tomado el texto citado (= volumen I, p. 27).

opina así: *Las definiciones son expresiones artificiales, y no es necesario dar la razón de por qué una cosa se define de este o del otro modo, sino que basta con que nunca se afirme que la cosa definida le conviene a algo sin demostrar previamente que dicha definición le conviene a esa cosa.*

Así, pues, Borelli quiere que la definición de un objeto conste necesariamente de la propiedad o estructura primera y esencial, la más evidente para nosotros y verdadera. Por el contrario, a Clavio no le importa que sea o no primera, evidentísima y verdadera, a condición que la definición, que proponemos, no se atribuya a ningún objeto antes de demostrar que le conviene. Nosotros seguiríamos más bien a Borelli; no sabemos muy bien con cuál de los dos estará usted de acuerdo o si no estará con ninguno. Por eso, como existen tantas divergencias sobre la naturaleza de la definición, que se cuenta entre los principios de la demostración, y como, si no se libera el espíritu de sus dificultades, tampoco se liberará de las que de ahí se derivan, desearíamos muchísimo, si no es demasiado molestia para usted y si sus ocupaciones se lo permiten, que su señoría se dignase escribirnos qué piensa de este asunto y también cuál es la distinción entre los axiomas y las definiciones. Pues Borelli no admite ninguna distinción verdadera, a no ser en cuanto al nombre, pero yo creo que usted admite alguna otra.

Además, su tercera definición [58] no nos resulta suficientemente clara. Yo he aducido como ejemplo lo que usted me dijo en La Haya, a saber, que una cosa puede ser considerada de dos maneras: o como es en sí o en cuanto tiene relación a otra cosa, como, por ejemplo, el entendimiento, pues se lo puede considerar o bien bajo el aspecto del pensamiento o como compuesto de ideas.

---

[58] Como se desprende de la respuesta de Spinoza (Ep. 9, pp. 46/1-14), se trata de las definiciones de sustancia y atributo (cfr. E, I, def. 3-4).

Pero no vemos bien en qué consistiría esta distinción, puesto que consideramos que, si concebimos correctamente el pensamiento, debemos comprenderlo bajo las ideas, ya que, si le quitamos todas las ideas, destruiremos el pensamiento. Así que, al no resultarnos suficientemente claro el ejemplo, también el asunto mismo nos sigue siendo, en cierto modo, oscuro, por lo que necesitamos [41]
una explicación ulterior.

Finalmente, en el escolio 3.º de la proposición 8.ª [59], se dice desde el comienzo: *De ahí se sigue claramente que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos (es decir, uno sin ayuda del otro), no por eso constituyen dos seres o dos sustancias distintas. Y la razón es que pertenece a la naturaleza de la sustancia que todos sus atributos, es decir, cada uno por separado, es concebido por sí, puesto que existieron simultáneamente en ella.* Con lo cual usted parece suponer que la naturaleza de la sustancia está constituida de forma que pueda poseer varios atributos, cosa que no ha demostrado todavía, a menos que se refiera con ello a la quinta definición de la sustancia absolutamente infinita, es decir, de Dios. De no ser así, si digo que cada sustancia sólo posee un atributo y yo tengo la idea de dos atributos, podría concluir correctamente que donde hay dos atributos distintos, hay también dos sustancias distintas. También sobre esto le pedimos una explicación más clara.

Le doy muchísimas gracias por sus escritos, que me entregó P. Balling [60] y que me produjeron gran alegría. Pero especialmente el escolio de la proposición 19 [61]. Si, desde aquí, puedo serle útil en algo que esté en mi poder, estoy a su disposición y basta con que usted me lo indique.

---

59 Este texto corresponde hoy, casi literalmente, a: E, I, 10, esc. (comienzo); la «def. 5» (/9 s.) es hoy la def. 6.

60 Cfr. *supra*, pp. 39/7 (tus escritos).

61 Si la prop. 8 primitiva es hoy la prop. 10 (nota 59), este escolio debería pertenecer a la prop. 21 actual; pero tal escolio no existe y, por tanto, al no conocer el texto, no se le puede identificar. La *Ética* estaba en elaboración.

He comenzado a asistir a un curso de anatomía y ya casi he hecho la mitad; cuando lo termine, comenzaré el de química y así, siguiendo sus consejos, recorreré toda la medicina. Termino y espero su respuesta; reciba mis saludos, que soy de usted adictísimo

S. J. D'Vries

Amsterdam, 24 de febrero de 1663.

Sr. Benedictus Spinosa (sic)
en Rijnsburgh, 1663.

[42] **Carta 9** [62]

B. d. S.
al doctísimo joven
Simon de Vries
(Respuesta a la precedente)

Muy estimado amigo:

He recibido su carta, largo tiempo deseada, y le doy las más sinceras gracias por ella, así como por su afecto hacia mí. Su larga ausencia no ha sido para mí menos incómoda que para usted; pero, al menos, me agrada que mis modestas lucubraciones le resulten útiles a usted y a nuestros amigos. Pues así, aunque estén ausentes, hablo con ustedes desde mi ausencia. Ni tiene por qué envidiar usted a Caseario [63]; pues nadie me resulta más enojoso que él y con nadie he procurado ser más reservado. Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los

62 De esta carta también existen dos versiones latinas: la de OP y el borrador autógrafo, ambas recogidas por Gebhardt. Traducimos del autógrafo: incluye el primer párrafo, omitido en OP, y conserva el plural (alusión al «colegio»).

63 Cfr. nota 51.

conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro. Aún es demasiado niño y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad. Espero, no obstante, que dentro de pocos años él mismo se corregirá de estos defectos juveniles; aún más, por lo que yo puedo juzgar de sus dotes, casi estoy seguro de ello, y por eso éstas me inclinan a amarle.

Por lo que se refiere a las cuestiones surgidas en su colegio (organizado con bastante acierto), veo que ustedes tropiezan en ellas por no distinguir entre los géneros de definiciones: a saber, entre la definición que sirve para explicar una cosa, de la cual sólo se busca la esencia, ya que sólo de ella se duda, y la definición que tan sólo se propone para someterla a examen. La primera, al tener un objeto determinado, debe ser verdadera; la segunda, en cambio, no tiene por qué ser tal. [43]
Así, por ejemplo, si alguien me pide una descripción del templo de Salomón, debo darle una descripción verdadera, a menos que quiera parlotear con él. Por el contrario, si yo he concebido en mi mente un templo que deseo construir, y de esa descripción concluyo que debo comprar tal terreno y tantos miles de piedras y de otros materiales, ¿acaso alguien, que esté en su sano juicio, me dirá que he concluido mal, porque me he servido, quizá, de una falsa definición? ¿O acaso me exigirá alguien que pruebe mi definición? Ese tal no hace otra cosa que decirme que no he concebido lo que he concebido o exigirme que pruebe que he concebido lo que he concebido, lo cual es una pura broma.

Por consiguiente, la definición o bien explica la cosa tal como es fuera del entendimiento, en cuyo caso debe ser verdadera y no se diferencia de la proposición y del axioma, sino en cuanto que ella sólo se aplica a las esencias de las cosas o de sus afecciones, mientras que éste es mucho más amplio, ya que se extiende también a las verdades eternas; o bien explica la cosa tal como es concebida o pueda ser concebida por nosotros, en cuyo caso también difiere del axioma y de la proposición en que no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera,

|44| sino simplemente ser concebida. Por tanto, una mala definición es aquella que no se concibe.

Y para que entiendan esto, tomaré el ejemplo de Borelli, a saber, que alguien dijera que llama 'figurales' a dos líneas rectas que delimitan un espacio[64]. Si ese tal entiende por línea recta lo que todos entienden por línea curva, entonces es buena definición (por tal definición se entendería una figura como [a] u otras similares), a condición de que, en lo sucesivo, no se entiende por ella una figura cuadrada u otras. Pero, si por línea recta entiende lo que habitualmente entendemos por tal, es algo totalmente inconcebible y por tanto no es definición en absoluto. Borelli, cuya opinión se inclina usted a aceptar, confunde totalmente estas cosas.

Añado otro ejemplo, el mismo que ustedes aducen al final[65]. Si digo que cada sustancia tan sólo tiene un atributo, es una simple proposición y exige demostración. Si digo, en cambio, que por sustancia entiendo aquello que consta de un solo atributo, será buena definición, a condición de que, en lo sucesivo, designe con nombres distintos del de sustancia a los seres que constan de varios atributos.

En cuanto a lo que ustedes dicen, que yo no demuestro que la sustancia (o ente) puede tener varios atributos[66], quizá no han querido atender a las demostraciones,
|45| pues he utilizado dos. Según la primera, nada nos resulta más evidente que esto: todo ser es concebido por nosotros bajo algún atributo y cuanta más realidad o ser tiene un ente, tantos más atributos hay que atribuirle; por lo cual, el ser absolutamente infinito debe ser definido, etc. La segunda demostración, que yo considero excelente, es la siguiente: cuantos más atributos atribuyo a un ente, tanto más lo concibo como verdadero; sucedería todo lo contrario, si yo hubiera fingido una quimera o algo parecido[67].

---

[64] Cfr. Ep. 8, pp. 39/30 y (55).
[65] Cfr. Ep. 8, pp. 41/10 ss.
[66] Cfr. Ep. 8, pp. 41/7 ss. y (59).
[67] Cfr. KV, I, 2, espec. nota 1 y § 17,1; E, I, 8, esc. y 9.

En cuanto a que ustedes dicen que no conciben el pensamiento sino bajo la forma de ideas, debido a que, si quitan las ideas, destruyen el pensamiento, creo que les sucede eso porque, mientras ustedes, cosas pensantes, hacen eso, dejan a un lado todos sus pensamientos y conceptos. Nada extraño, pues, que, tras haber dejado a un lado todos sus pensamientos, no les quede nada que pensar. Pero, yendo a la cuestión, creo que yo he demostrado con suficiente claridad y evidencia que el entendimiento, aunque sea infinito, pertenece a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante [68].

Por lo demás, no acabo de ver qué importa esto en
orden a entender la tercera definición ni por qué ésta
implica tropiezo alguno. Pues dicha definición, tal como
se la he entregado, reza así: *por sustancia entiendo aque-* [46]
llo que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo
concepto no incluye el concepto de otra cosa. Por atri-
buto entiendo lo mismo, excepto que se dice atributo
respecto al entendimiento que atribuye a la sustancia tal
naturaleza determinada. Esta definición explica con bas-
tante claridad, creo yo, qué quiero entender por sustan-
cia y por atributo [69].

Ustedes desean, sin embargo, que les explique con un ejemplo cómo una y la misma cosa puede ser designada con dos nombres. Aunque no es en absoluto necesario, me serviré de dos para no escatimar. El primero es que por Israel se entiende el tercer patriarca y yo entiendo lo mismo por Jacob, ya que el nombre de Jacob le fue impuesto porque había agarrado el talón de su hermano [70]. El segundo es que entiendo por plano aquello que refleja todos los rayos de la luz sin variación alguna, y lo mismo

---

[68] Cfr. Ep. 8, pp. 40/30 ss.; E, I, 31; KV, I, 9, §§ 1 y 3, etc.

[69] Cfr. Ep. 8, pp. 40/26 y (58).

[70] Cfr. Ep. 8, pp. 41/12 s.: si dos atributos, dos sustancias. Alusiones bíblicas: *Génesis,* 25, 26 en relación a 27, 36 y a *Deuteronomio,* 21, 15-27 (Jacob = «Dios protege» fue el primogénito). Para la equivalencia entre superficie plana y blanca: Descartes, *Dióptrica,* I, 9.

entiendo por blanco, excepto que blanco se dice respecto al hombre que intuye el plano, etc.

(Creo que con esto he contestado suficientemente a sus (de usted) preguntas. De momento espero recibir su juicio y, si todavía queda algo que, según su parecer, no está bien demostrado o no lo está con suficiente claridad, no recelen en indicármelo [71].

[47] ## Carta 10

B. d. S.
al doctísimo joven
Simon de Vries [72]

Muy estimado amigo:

Me pregunta usted si necesitamos de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera [73]. A lo cual respondo que nosotros no necesitamos jamás la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como por ejemplo la existencia de los modos, ya que ésta no se puede derivar de la definición de la cosa. No es, pues, necesaria para aquellas cosas cuya existencia no se distingue de su esencia y que, por lo mismo, se concluye de su definición. Aún más, ninguna experiencia podrá jamás informarnos al respecto, ya que la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa; lo más que puede hacer es determinar nuestra mente a que sólo piense en las esencias de ciertas cosas. De ahí que, como la exis-

---

[71] Este texto sólo existe en la edición holandesa o NS y lo recoge Gebhardt.

[72] Sobre S. de Vries, véase nota (50). La fecha es incierta: en relación a Ep. 8 (24-2-1663) y a Ep. 9 (continuación).

[73] Esto supone que se ha perdido la carta de S. de Vries.

tencia de los atributos no se distingue de su esencia, no podremos alcanzarla con experiencia alguna [74].

Usted me pregunta, además, si también las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo. Y si insiste por qué no las llamo verdades eternas, digo que para distinguirlas, como todos suelen hacer, de aquellas otras que no explican ni una cosa ni una afección de una cosa, como por ejemplo que *de la nada no procede nada.* Esta proposición y otras similares, digo, se denominan verdades eternas sin restricción alguna, con lo que se quiere significar únicamente que no residen en parte alguna fuera de la mente, etc.

Carta 11 [75] [48]

Henry Oldenburg
al muy ilustre señor B. d. S.
(Respuesta a la carta 6)

Muy distinguido señor y querido amigo:

Podría aducir muchas razones para excusarme ante usted de mi prolongado silencio, pero las reduciré a dos principales: la enfermedad del nobilísimo Boyle y la multitud de mis ocupaciones. Aquello impidió que el señor Boyle pudiera responder con más prontitud a sus observaciones acerca del nitro; éstas me han tenido tan atareado durante muchos meses que apenas si era dueño de mi persona, de ahí que tampoco pude cumplir con aquel compromiso al que me confieso obligado con usted. Siento verdadera emoción de que, al menos de momento, han desaparecido ambos obstáculos y puedo así reanudar mi contacto con tan gran amigo. Y lo hago ahora con gran

---

74 Cfr. IE, pp. 36/20-37/30; Ep. 80-83.

75 Sobre Oldenburg cfr. nota (2). Esta carta es la continuación de la 7.

satisfacción, y tengo el firme propósito de evitar con todo esmero, y con el favor divino (*numen*), que en adelante se interrumpa nuestro intercambio epistolar por tanto tiempo.

Pero, antes de tratar con usted aquellos temas que nos incumben personalmente a ambos, le comunicaré a usted lo que debo hacer en nombre del señor Boyle.

Recibió, con su amabilidad habitual, las notas que usted había redactado sobre su tratado químico-físico y le da las gracias por su examen. Ante todo, desea señalarle que su objetivo no era tanto demostrar que ése era un análisis filosófico y perfecto del nitro, sino más bien explicar cómo la doctrina de las formas sustanciales y de las cualidades, vigente en las escuelas, descansa sobre
[49] una base débil, y que las llamadas diferencias específicas entre las cosas se pueden reducir al tamaño, movimiento, reposo y situación de sus partes.

Dicho esto, el autor dice además que su experimento del nitro enseña con toda seguridad que toda la masa del nitro se descompuso, mediante el análisis químico, en partes que se distinguen unas de otras y del todo; pero que, después, se reunieron de nuevo y configuraron el mismo cuerpo, de suerte que su peso difería poco del primitivo. Y añade que él ha demostrado que eso es realmente así, pero que no ha tratado del método de formación, que usted parece conjeturar, ni ha precisado nada al respetco por caer fuera de su propósito. Y en cuanto a lo que usted supone sobre el método de formación, a saber, que la sal fija del nitro son sus escorias, y otras cosas por el estilo, opina que son afirmaciones gratuitas y sin prueba por su parte. Y lo que usted aduce: que estas escorias o esta sal fija posee orificios excavados a medida de las partículas del nitro, nuestro autor señala que la sal de potasa [76], combinada con espíritu nítrico, produce el nitro, exactamente igual que lo hace el espíritu nítrico mezclado con su propia

---

[76] Texto original «salem clavellorum (Belgice, *potasch*)»; cfr. nota 17.

sal fija. De donde cabe colegir que existen poros similares en todos los cuerpos de los que no son expulsadas las partículas volátiles del nitro. Ni ve tampoco dicho autor que aquella necesidad, que usted alega, de una materia sutilísima, esté probada por ningún fenómeno, sino tan sólo inferida de la hipótesis de la imposibilidad del vacío[77].

Lo que usted discute sobre las causas de la diferencia entre el sabor del espíritu nítrico y el del mismo nitro, el autor niega que le concierna a él. En cuanto a lo que usted refiere, que el nitro es inflamable y que el espíritu nítrico no lo es, dice que supone la doctrina de Descartes sobre el fuego, la cual no acaba de satisfacerle[78].

Por lo que toca a los experimentos, por los que usted piensa comprobar su interpretación del fenómeno, el autor aduce cuanto sigue: 1.º) Que el espíritu nítrico es, sin duda, nitro materialmente, pero no formalmente, puesto que difieren al máximo por sus cualidades y virtudes, a saber, por el sabor, el olor, la volatilidad, el poder de disolver los metales, de cambiar los colores de los vegetales, etc. 2.º) En cuanto a que usted dice que ciertas partículas, empujadas hacia arriba, se reúnen en cristales de nitro, sostiene que ello se debe a que las partes de nitro son expulsadas por el fuego junto con el espíritu nítrico, tal como sucede con el humo. 3.º) A lo que usted refiere sobre el efecto de la defecación, le responde el autor que, en ella, el nitro se libera principalmente de [50]
cierta sal, análoga a la sal común; y que el ascenso y la formación de cristales es algo común a ésta y otras sales, y que dependen de la presión del aire y de otras causas, que serán tratadas en otro lugar y que nada tienen que ver con esta cuestión. 4.º) Lo que usted dice sobre su tercer experimento, señala el autor que sucede lo mismo con algunas otras sales, y afirma, además, que, al encen-

---

77 Oldenburg va siguiendo, a grandes rasgos, las observaciones de Spinoza al libro de Boyle: *aquí*: Ep. 6, pp. 16/10-19/9.

78 Cfr. Ep. 6, pp. 19/10-21/3; Descartes, *Pr. phil.*, III, 52, 87 ss.; IV, 2 ss., 80 ss. (fuego y astros).

derse el papel, vibran las partículas rígidas y sólidas que componían la sal, y surge así, por su acción, el brillo [79].

En cuanto a su opinión, de que el noble autor inculpa, en § 5, a Descartes, piensa él que es usted el que debe ser acusado, ya que él no apuntaba en modo alguno a Descartes, sino a Gassendi y a otros que atribuyen una figura cilíndrica a las partículas del nitro, cuando en realidad es prísmica; y que, además, él se refería exclusivamente a las figuras visibles.

En cuanto a lo que usted señala a sus §§ 13-8, tan sólo replica que él escribió esas cosas, sobre todo, para mostrar y dejar sentado qué método usa la química para confirmar los principios mecánicos de la filosofía, y que no le consta que otros autores hayan afirmado y expuesto con tanta claridad eso mismo. Porque es nuestro Boyle del número de aquellos que no confían tanto en su razón que no quieran buscar el acuerdo entre los fenómenos y la razón. Por otra parte, afirma que existe una gran diferencia entre la experiencia espontánea, en la que no sabemos qué aporta la naturaleza y qué otras cosas intervienen, y aquellos experimentos en los que nos consta con seguirdad qué cosas intervienen en ellos.

Las maderas son cuerpos mucho más complejos que el objeto que estudia el autor. Y en la ebullición del agua común se agrega el fuego exterior, que no se emplea en la producción de nuestro sonido. Además, el hecho de que los vegetales se cambien en tantos y tan variados colores, aún no se cuenta con una causa conocida, pero con este experimento se comprueba que tiene su origen en el cambio de sus partes, ya que muestra que el color cambió al inyectar espíritu nítrico. Finalmente, dice que el nitro no tiene olor fétido ni suave, ya que el olor fétido sólo lo adquiere al disolverse, y lo pierde al solidificarse de nuevo.

En cuanto a lo que usted señala al § 25 (lo demás, según dice, no le atañe), responde que él ha hecho uso

---

[79] Cfr. Ep. 6, pp. 21/4-24/5.

de aquellos principios epicúreos, que pretenden que las partículas poseen un movimiento connatural; pues había que servirse de alguna hipótesis para explicar los fenómenos. Mas eso no implica que él la haga suya, sino que [51] la emplea para sostener su opinión frente a los químicos y a las escuelas, limitándose a mostrar que, mediante esa hipótesis, se explica bien el hecho. Y en cuanto a lo que usted añade sobre la incapacidad del agua pura para disolver las partes fijas, le responde nuestro Boyle que los químicos observan con frecuencia y afirman que el agua pura disuelve con más rapidez las sales alcalizadas que otros cuerpos.

Sus observaciones acerca de la fluidez y de la solidez, el autor aún no ha tenido vagar para examinarlas. Por mi parte, le transmito lo que acabo de consignar, a fin de no verme privado por más tiempo de su trato y correspondencia epistolar[80].

Le ruego vehementemente que se digne tomar a bien lo que le transmito de forma tan inconexa e incompleta, y que esto lo atribuya más bien a mis prisas que al ingenio del ilustre Boyle. Pues yo he reunido estas observaciones de conversaciones amistosas, que he mantenido con él sobre la materia, más bien que de una respuesta suya metódicamente programada. De ahí que se me habrán escapado muchas cosas por él dichas, y quizá las que él expresó con más rigor y elegancia que las por mí recogidas. Asumo, pues, toda la culpa y descargo totalmente de ella al autor.

Y paso ya a aquellos temas que nos conciernen a ambos. Séame permitido preguntarle, de entrada, si ya ha elaborado usted aquel opúsculo tan importante, en el que trata del primer origen de las cosas y de su dependencia de la causa primera, así como de la reforma de nuestro entendimiento[81]. Por cierto, encarecido amigo, no creo que pueda salir a la luz nada, que sea más grato

---

80 Boyle no alude a lo dicho por Spinoza en: Ep. 6, pp. 28/9 ss.

81 Cfr. Ep. 6, pp. 36 (42); Ep. 7, pp. 38 (48).

y bien venido para los hombres doctos y perspicaces, que ese tratado suyo. Eso es lo que un hombre de su genio e ingenio debe mirar, más bien que lo que agrada a los teólogos de nuestro siglo, que suelen preocuparse menos por la verdad que por su comodidad. Le conjuro, pues, por nuestra alianza de amistad, por todos los derechos de aumentar y divulgar la verdad, a que no nos niegue ni nos prive de sus escritos sobre dichos temas. Mas, si alguna razón, de mayor peso de las que yo preveo, le impidiera publicar la obra, le ruego insistentemente que no se resista a enviarme un resumen por carta; le quedaré muy agradecido de ese favor de amigo.

Dentro de poco, saldrán a la luz otras cosas del eruditísimo Boyle, que le enviaré en recompensa[82], y a ellas le adjuntaré otras que le describirán toda la organización de nuestra Sociedad Regia, a cuyo Consejo pertenezco,
[52] con otros veinte, y de la que soy Secretario, con otro[83]. La escasez de tiempo me impide, por esta vez, que pueda aludir a otras cosas.

Le prometo toda la fidelidad de que es capaz un alma honesta, y me ofrezco a usted para cualquier servicio que mis escasas dotes puedan prestarle, que soy, de corazón, honorabilísimo señor, enteramente suyo,

Henry Oldenburg

Londres, a 3 de abril de 1663.

Carta 12 [84]

B. d. S.
al muy docto y experto señor
Lodowijk Meyer [85],
Doctor en filosofía y en medicina

Entrañable amigo:

He recibido dos cartas de usted, una del 11 de enero, que me entregó el amigo N. N., y otra del 26 de marzo y que me envió no sé qué amigo, desde Leiden [86]. Ambas me han sido muy gratas, principalmente por haber sabido por ellas que todas sus cosas marchan muy bien y que usted se recuerda a menudo de mí. Es, además, para mí un deber darle las más sinceras gracias por su benevolencia hacia mí y por la consideración que siempre ha mostrado conmigo. Y al mismo tiempo le ruego que crea en mi fidelidad hacia usted, que me esforzaré en

---

[84] De esta célebre carta («sobre el infinito» = NS), así como de Ep. 73, 75-6 y 78, existen dos versiones latinas, ambas recogidas por Gebhardt, aunque sus variantes son insignificantes: la de OP, que seguimos aquí, y la copia hecha por Leibniz. En el año 1860 se puso a subasta la copia original, pero se extravió.

[85] Lodowijk Meyer (1629-81) estudió filosofía y medicina en Leiden, doctorándose en ambas (1654-60), fue director del teatro de Amsterdam (1665-8), fundó y fue el animador de la sociedad literario-filosófica *Nil volentibus arduum* (1669-77), y fue, de nuevo director del teatro, con su amigo Bouwmeester (1677-). Como escritor, aparte de ciertos pinitos literarios, es célebre por su *Philosophia, sacrae scripturae interpres* (1666), editada alguna vez en un mismo volumen con el TTP de Spinoza (1673), y, más quizá, por haber completado el *Diccionario holandés,* de J. Hofman, desde su segunda edición (1654). Como fiel amigo de Spinoza se encargó de la impresión de PPC/CM, para los que compuso el prólogo (Ep. 12-A y 15), y colaboró en la edición de OP.

[86] Del comienzo de esta carta, así como de Ep. 12-A (91) y 15, consta que se perdieron unas cuatro cartas de Meyer. Por analogía con Ep. 8, pp. 41/15, cabe suponer que «el amigo N. N.» es Balling. Señalemos que Cohan, siguiendo, como suele, a Appuhn, traduce «a Leidâ» por «a Leyden».

demostrarle en todo momento en la medida de mis escasas posibilidades. Y para comenzar a hacerlo, procuraré contestar a lo que me pregunta en su carta. Usted me pide que le comunique mis ideas sobre el infinito, y lo hago con muchísimo gusto.

[53] El tema del infinito siempre ha parecido a todos dificilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar. Si hubieran prestado atención a todo esto, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades. Pues habrían comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes o no puede tenerlas, y con cuál sucede todo lo contrario sin contradicción alguna. Y habrían comprendido, además, cuál infinito puede ser concebido, sin incoherencia ninguna, como mayor que otro, y cuál no, como se verá por lo que diremos enseguida.

Pero antes expondré brevemente estos cuatro conceptos: la sustancia, el modo, la eternidad y la duración.
[54] Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1.°) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, le he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2.°) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza. 3.°) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. A las afecciones de la sustancia las llamo modos, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no

existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mien- [55]
tras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser.

De todo lo anterior se desprende claramente que, si, como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad su existencia y duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes. En cambio, la eternidad y la sustancia, como no pueden ser concebidas más que como infinitas, no admiten nada por el estilo, a menos que destruyamos simultáneamente su concepto. Por eso aquellos que piensan que la sustancia extensa está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían. Es como si alguien se espeñara en formar, mediante la simple adición o conglomerado de muchos círculos, un cuadrado o un triángulo u otra cosa de esencia radicalmente diversa. De ahí que todo ese fárrago de argumentos con que los filósofos se afanan comúnmente por mostrar que la sustanica extensa es finita, caen por su base, puesto que todos ellos suponen que la sustancia corpórea está com- [56]
puesta de partes. Siguiendo el mismo método, otros autores, una vez persuadidos de que la línea consta de puntos, lograron inventar muchos argumentos para demostrar que la línea no es divisible al infinito.

Pero si usted me pregunta por qué tenemos una propensión natural a dividir la sustancia extensa, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos mane-

ras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual sólo se consigue mediante el entendimiento. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiples. Mas, si la consideramos tal como está en el entendimiento, y la concebimos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única, como le he demostrado antes suficientemente.

Por otra parte, el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar a nuestro arbitrio la duración y la cantidad, en cuanto que a ésta la concebimos aislada de la sustancia y a aquélla la separamos del
[57] modo como se deriva de las cosas eternas. El tiempo nos sirve para medir la duración, y la medida para determinar la cantidad, de suerte que podamos imaginar a ambas lo más fácilmente posible. Además, del hecho de que separamos las afecciones de la sustancia de la sustancia misma y de que las reducimos a clases, con el fin de imaginarlas lo más fácilmente posible, surge el número. Por todo lo cual se ve con claridad que la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar.

Nada extraño, pues, que todos aquellos que intentaron entender el desarrollo de la naturaleza sirviéndose de semejantes nociones, y por cierto mal entendidas, se hayan enredado tan admirablemente que, al final, no han logrado desenredarse sino trastocándolo todo y admitiendo los mayores absurdos. Porque, existiendo muchas cosas que no se pueden captar, en modo alguno, con la imaginación, sino con sólo el entendimiento, tales como la sustancia, la eternidad y otras cosas, si alguien se empeña en explicarlas mediante nociones que son simples auxiliares de la imaginación, no hace otra cosa que dedicarse a desvariar con su imaginación. Los mismos modos de la sustancia, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correc-

tamente entendidos. Ya que, cuando lo hacemos así, los [58]
separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin los cuales, sin embargo, no pueden ser bien entendidos[87].

Para que usted vea esto con mayor claridad todavía, vea el ejemplo siguiente. Mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y si prosigue así sin fin, quitando la mitad de lo que queda, nunca podrá llegar al final de la hora. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distiguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros.

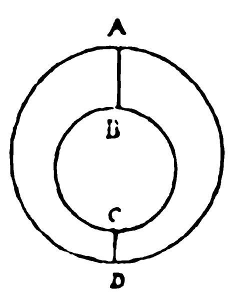
De lo dicho resulta bastante claro que ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación; de lo contrario, el número no sería número, ni la medida, me- [59]
dida, ni el tiempo, tiempo. De donde se colige fácilmente por qué muchos que confundían estos tres con las cosas mismas, por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas, negaron el infinito en acto.

Pero cuán pobremente han razonado éstos, que lo juzguen los matemáticos, para quienes los argumentos de este calibre no pueden ofrecerles dificultad alguna, por tratarse de asuntos que ellos captan clara y distintamente.

---

[87] Creemos que el razonamiento de Spinoza (pp. 53-9), cuya base es la distinción entre sustancia y modo, por un lado, y entre pensamiento e imaginación, por otro, de donde deduce la tesis de que ciretas formas de infinito, como el tiempo, el número, etc., son conceptos abstractos o simples auxiliares de la imaginación, debe ser puesto en relación con: CM, I, 1 y 4-5; cfr. II, 1, pp. 249 ss.; 10, pp. 269 ss.; *infra,* pp. 331/9-19; Gueroult (núm. 84), I, pp. 500-28.

Pues, aparte de que han descubierto muchas cosas que no se pueden explicar con número alguno, lo cual pone en evidencia la incapacidad de los números para determinarlo todo, también conocen otras que no se pueden equiparar a ningún número, sino que superan cualquier número que se pueda asignar. Y, no obstante, no concluyen de ahí que dichas cosas superen todo número por la multitud de sus partes, sino porque la misma naturaleza de la cosa no permite, sin manifiesta contradicción, ser numerada.



Así, por ejemplo, todas las desigualdades del espacio interpuesto entre dos círculos, A B y C D, y todas las variaciones que debe sufrir la materia, que se mueve en él, superan todo número. Y esa conclusión no se infiere de la excesiva magnitud del espacio interpuesto; puesto que, por pequeña que tomemos esa porción, las desigualdades de esa pequeña porción superarán todo número.
[60] Tampoco se infiere dicha conclusión, como sucede en otros casos, de que no contemos con un máximo y un mínimo, ya que en este caso tenemos lo uno y lo otro: el máximo A B y el mínimo C D. La conclusión se deriva únicamente de que la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos que tienen centros distintos, no admite nada semejante. De ahí que, si alguien quiere determinar todas aquellas desigualdades mediante un número definido, deberá lograr al mismo tiempo que el círculo no sea círculo.

Así también, volviendo ya a nuestro tema, si alguien quisiera determinar todos los movimientos de la materia

y no pueden ser concebidas como finitas; que otras lo que han existido hasta ahora, reduciendo éstos y su duración a un número y a un tiempo determinados, no intentará otra cosa que privar de sus afecciones a la sustancia corpórea, que sólo podemos concebir como existente, y hacer que no tenga la naturaleza que realmente tiene. Estas y otras muchas cosas que he tocado en esta carta, podría demostrarlas claramente, si no lo juzgara superfluo.

Por todo lo anteriormente dicho se ve con claridad que
algunas cosas son infinitas por su propia naturaleza [61]
son en virtud de la causa, a la que inhieren, las cuales, mientras se conciben en abstracto, se pueden dividir en partes y ser consideradas como finitas; y que otras, en fin, se llaman infinitas o, si usted prefiere, indefinidas, porque no se pueden equiparar a ningún número, aunque se pueden concebir como mayores o menores; pues no se sigue que deban ser necesariamente iguales aquellas cosas que no se equiparan a un número, como es evidente por el ejemplo aducido y por otros muchos.

Finalmente, he puesto en breves palabras ante sus ojos las causas de los errores y confusiones en torno a la cuestión del infinito y, si no me engaño, las he explicado todas, de suerte que no creo que quede ninguna sobre dicho tema que no haya tocado o que no puede ser facilísimamente resuelta con lo dicho. Por eso no creo que sea menester detenerle por más tiempo con esto.

No obstante, quisiera advertir, aunque sea de paso, que los peripatéticos más recientes han entendido mal, según creo, la demostración de los antiguos con la que trataban de demostrar la existencia de Dios. Tal como la encuentro en cierto judío, llamado Rab Chasdai [88], reza

---

[88] Chasdai Crescas (ca. 1340-1410), judío aragonés, es conocido por su obra *Or Adonai = Luz del Señor* (1410), en la que se aleja en varios puntos de Maimónides (1135-1204): atributos positivos y existencia de Dios (método), importancia de la profecía, etc.; cfr. L. Dujovne (núm. 59, II, 119-33). En vez de «reza así» (*sic sonat*), NS escriben «luid..., heel anders» (*totaliter aliter*).

[62] así: 'Si se diera un proceso de causas al infinito, todas cuantas cosas existen, serían causadas. Es así que a nada que sea causado le compete existir necesariamente en virtud de su esencia. Por consiguiente, no existe nada en la realidad a cuya esencia pertenezca existir necesariamente. Ahora bien, esto es absurdo, luego también aquello.' De ahí que la fuerza del argumento no reside en que sea imposible que se dé el infinito en acto o el proceso de las causas al infinito, sino sólo en que suponen que las cosas que no existen necesariamente por su naturaleza no son determinadas a existir, a no ser por una cosa que existe necesariamente por su naturaleza (y la causa no es causada)[89].

Tendría que pasar ahora, porque el tiempo me apremia, a su segunda carta. Pero, podré contestar con más comodidad a las cuestiones que ella plantea, cuando usted se digne visitarme. Le ruego, pues, que, si es posible, venga cuanto antes, ya que se aproxima a toda prisa la fecha de mi partida. Basta por hoy. Que siga usted bien y recuérdese de mí, que soy, etc.

(Rijnsburg, 20 de abril de 1663)[90].

---

[89] Esta última frase (desde «sino sólo en que...», la traducimos por la versión de Leibniz, que introduce un «nisi» («a no ser...»), de acuerdo en ello con Meijer y en contra de Gebhardt, que suprime esta partícula. Spinoza está de acuerdo con los antiguos, en concreto, con Crescas, *en contra* (nota anterior = NS) de los «más recientes» que no cita. Paréntesis final en NS.

[90] Meyer visitaba, según esta carta, alguna vez (pp. 62/12) a Spinoza; éste estaba preparando su partida de Rijnsburg (cfr. fecha de Ep. 12A; y Ep. 13, pp. 63/10 ss.). La fecha (entre paréntesis) la hemos tomado de NS.

Carta 12A [91]

B. d. S.
al señor Lodowijk Meyer

Queridísimo amigo:

He recibido ayer su gratísima carta, en la cual me pregunta usted si me ha indicado correctamente, en el capítulo 2.° de la parte I del *Apéndice,* todas las proposiciones, etc., que allí se citan, de la parte I de los *Principios.* Además, si no habría que borrar lo que se dice en la parte II, a saber, que el Hijo de Dios es el mismo Padre. Finalmente, si no habría que cambiar lo que yo digo: que no sé qué entienden los teólogos por el término *personalidad.* A lo cual digo:

1) Que todo lo que usted ha indicado en el capítulo 2.° del *Apéndice,* lo ha indicado correctamente. En cambio, en el capítulo 1.° de dicho *Apéndice,* pág. 1, usted ha indicado el escolio de la proposición 4 y yo preferiría que indicase el escolio de la proposición 15, donde examino *ex professo* todos los modos de pensar [92]. Además, en la pág. 2 del mismo capítulo, al margen, ha escrito usted estas palabras: *negationes cur non sint ideae,*

---

91 Esta carta (que responde a una de Meyer, perdida = línea 5) ha sido publicada, por primera vez, por A. K. Offenberg, en 1975, y reimpresa varias veces en 1977. Hemos usado el texto de *Speculum Spinozanum* (núm. 91). Sin embargo, la edición de Acervo Cultural (1977 = núm. 3) no la traduce. Su interés histórico es enorme, ya que muestra al detalle los últimos retoques a PPC/CM. Meyer no sólo corrigió detalles de estilo y redactó el prefacio (Ep. 13, pp. 63/21 s.), sino que puso las referencias de CM a PPC y todos o algunos de sus epígrafes marginales, e incluso introdujo (con la aprobación de Spinoza) variantes en expresiones demasiado duras (Ep. 12-A). El «prefacio» de Meyer fue revisado por Spinoza (Ep. 15).

92 La edición de 1663 sólo incluyó ese cambio entre los «corrigenda», por lo que ninguna edición posterior, hasta Gebhardt (1925 = núm. 2, II, pp. 233/33), la introdujo en el texto, ni, por supuesto, en las «erratas».

donde, en lugar de la palabra *negationes,* hay que poner *entia rationis,* puesto que hablo del ente de razón en general, y digo que no es una idea [93].

2) Que, en cuanto a que dije que el Hijo de Dios es el mismo Padre, yo creo que se sigue clarísimamente de este axioma, a saber, que las cosas que coinciden con una tercera, coinciden entre sí. No obstante, como esta cuestión no tiene ninguna importancia para mí, si usted piensa que esto puede modestar a algunos teólogos, haga como mejor le parezca [94].

3) Que, finalmente, se me escapa qué entienden los teólogos con la palabra *personalidad,* mas no qué entienden por ese vocablo los críticos [95].

En todo caso, como el ejemplar está en su poder, usted puede ver mejor todas estas cosas: si cree que se las debe cambiar, haga como mejor crea.

Adiós, querido amigo, y continúe recordándome, que soy de usted adictísimo,

B. d^e^ Spinoza

Voorburg, 26 de julio de 1663.

A mi señor, Lodowijk Meyer, doctor en medicina y maestro en artes liberales. En Amsterdam (por correo).

---

[93] Esta corrección (señalada en los «corrigenda» en 1663) ya fue introducida por Vloten/Land (núm. 1, t. IV, pp. 189/6 s.) en 1895 y en las traducciones posteriores (núm. 2, pp. 234-/28-).

[94] Meyer optó por suavizar la expresión original, ya que el texto impreso no dice «el Hijo de Dios es el mismo Padre», sino que es eterno «como el Padre», porque «el Padre siempre comunicó su eternidad al Hijo» (núm. 2, CM, II, 10, 271/2/s.).

[95] Si la expresión autógrafa era literalmente la transcrita al comienzo de esta carta («no sé... qué entienden...»), también Meyer *parece* haberla suavizado algo (núm. 2, CM, II, 8, 264/10-6). Salvo una profunda ironía.

Carta 13

B. d. S.
al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la carta 11)

Nobilísimo señor:

He recibido, por fin, su carta, largo tiempo deseada, y por fin, también, le puedo contestar [96]. Pero antes de entrar en ella, le diré con toda brevedad qué me ha impedido contestarle antes.

Después de trasladar aquí, en el mes de abril, mis enseres, partí para Amsterdam [97]. Allí me rogaron algunos amigos que les hiciera una copia de cierto tratado que contiene, en resumen, la segunda parte de los *Principios* de Descartes, demostrada según el método geométrico, y los principales temas que se tratan en la metafísica. Dicho tratado lo había dictado yo antes de entonces a cierto joven, al que no quería enseñar abiertamente mis opiniones. Posteriormente, me pidieron que elaborase cuanto antes pudiera, según el mismo método, también la primera parte. Y yo, para no contrariar a los amigos, me puse inmediatamente a redactarla y la concluí en dos semanas [98]. Se la entregué a mis amigos y ellos

---

96 Spinoza contesta en julio a la carta que le escribiera Oldenburg en abril (Ep. 11); pero éste había tardado, probablemente, cerca de un año en enviarle la opinión de Boyle a las acotaciones de Spinoza a su ensayo sobre el nitro: Spinoza lo recibió en octubre/noviembre de 1661 (Ep. 5), y no habrá tardado más de cuatro o cinco meses en escribir sus anotaciones: (Ep. 6, sin fecha); cfr. nota 46 y Ep. 14, pp. 69/25.

97 Dado que la carta está datada en Voorburg, se trata del traslado de Rijnsburg aquí: véase nota (90).

98 En Amsterdam, Spinoza habría copiado PPC, II y CM, dictados antes a Casearío (cfr. nota 51), y habría redactado («en dos semanas») PPC, I. Lo de la *copia* está acorde con lo dicho en Ep. 12A (Meyer sólo enviaría los «corrigenda» por carta: cfr. Offenberg, núm. 136, nota 13). Lo de haber *dictado* al futu-

me rogaron, finalmente, que les permitiera editar todo aquello, cosa que lograron fácilmente, pero bajo el compromiso de que uno de ellos, en mi presencia, le diera un estilo más elegante y que añadiese un breve prefacio, en el que advirtiese a los lectores que yo no reconocía como mías todas las cosas que contiene dicho tratado, *pues he escrito en él no pocas cosas, acerca de las cuales sostengo todo lo contrario* *, y que indicara algún ejemplo de ello. Un amigo, a cuyo cargo corre la edición de este librito, se ha comprometido a hacer todo esto, y por tal motivo permanecí algún tiempo en Amsterdam. Desde que regresé a esta aldea, en la que resido, apenas he podido disponer de mí a causa de los amigos que se han dignado visitarme.

[64] Al fin, amabilísimo amigo, dispongo de algo de tiempo para comunicarle estas cosas, y al mismo tiempo le puedo explicar por qué accedo a que este tratado sea publicado. En efecto, quizá con esa ocasión algunas personas, que ocupan el primer rango en mi patria, mostrarán su deseo de ver las demás cosas que he escrito y que reconozco como mías. En cuyo caso, procurarán que yo lo pueda hacer sin ningún inconveniente ni peligro de orden legal [100]. Si así sucediera, no dudo que

---

ro clérigo 'naturalista', no es extraño (nota 51); sobre todo, si se supone que Spinoza tuvo que estudiar a fondo la física cartesiana (PPC, II) en su debate con Boyle: cfr. Ep. 6 y notas 26, 34, 38, etc., y nuetsra *Introducción* (II, 1.°, 3-4) a esa obra en esta misma editorial. En cuanto a *redactar íntegramente* el PPC, I, en dos semanas..., resulta difícil de admitir. A petición de Spinoza (Ep. 15, 2.°), así se dirá en el prefacio de Meyer (PPC, p. 131/1 s.).

* *(Lo expresado en otro tipo de letra lo omití en la carta enviada, así como todo lo demás que está expresado en otro tipo de letra)* [99].

[99] Esta nota, así como el texto subrayado, sólo en NS, pero en claro paralelismo a Ep. 6, pp. 26 (28). De acuerdo con ella, subrayaremos también: pp. 67/4-5, 25-6. Señalemos que, en contra de lo que dice esta nota, la idea fue recogida en PPC, pref., pp. 131/31 ss., lo cual desconcertará a Blijenbergh: pp. 124/14 ss., 154/1 ss.; cfr. nota 271 bis.

[100] Curiosa coincidencia: como en el TTP (pref., p. 12 = número 55, nota 15), Spinoza reclama aquí su condición de ciuda-

publicaré enseguida algunas cosas; de lo contrario, guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mí. Le ruego, pues, respetable amigo, que no se resista a esperar hasta entonces, ya que, en ese momento, tendrá o bien el tratado impreso o su compendio, como me pide. Mientras tanto, si usted desea recibir uno o varios ejemplares del libro que está en prensa, satisfaré su deseo tan pronto llegue a mis manos y disponga del medio de enviárselos cómodamente.

Y vuelvo ya a su carta. Es para mí un deber darle las más sinceras gracias, a usted y al nobilísimo Boyle, por su manifiesta benevolencia hacia mí y por su actitud liberal. Pues los numerosos, importantes y delicados asuntos, a que usted se dedica, no pudieron conseguir que se olvidara de su amigo, antes al contrario, usted me promete amablemente que pondrá todo empeño en que nuestro hábito epistolar no se interrumpa por tanto tiempo en adelante. También agradezco al señor Boyle que se haya dignado responder a mis notas, aunque de paso y como de forma marginal[101]. Reconozco, en efecto, que no son de tanta importancia como para que el eruditísimo varón gaste en contestarlas el tiempo que puede emplear en pensamientos más altos.

No pensaba yo, ni siquiera podía imaginarlo, que el eruditísimo señor no se hubiera propuesto otra cosa, en su tratado del nitro, que demostrar que aquella doctrina, pueril y ridícula, de las formas sustanciales, de las cualidades, etc., se asentaba sobre una base endeble. Pero, cuando me convencí que el distinguido señor nos ha querido explicar la naturaleza del nitro, diciendo que es un cuerpo heterogéneo, compuesto de partes fijas y volátiles, me propuse demostrar con mi exposición (cosa que pienso haber logrado con creces) que nosotros podemos explicar con toda facilidad todos los fenómenos

---

dano de Holanda para que las autoridades le permitan hacer uso de sus derechos *(communis juris)*. No obstante, cfr. (207 y 227).

[101] La ironía es un bien conocido recurso de Spinoza, frecuente en el TTP y en algunas cartas.

[65] del nitro, al menos los que yo conozco, aunque no concedamos que el nitro es un cuerpo heterogéneo, sino homogéneo [102]. No me incumbía, pues, demostrar que la sal fija se reduce a las escorias del nitro, sino tan sólo suponerlo, para comprobar cómo el distinguido varón conseguía probarme que dicha sal no eran escorias, sino algo absolutamente necesario para constituir la esencia del nitro, sin la cual no podría concebirse. Porque, como digo, pensaba yo que el ilustre señor había querido demostrar eso.

En cuanto a que dije que la sal fija posee orificios excavados a la medida de las partículas del nitro, no es porque lo necesitara para explicar la recomposición del nitro. Pues, si, como yo he dicho, la recomposición del nitro consiste en la mera solidificación del espíritu nítrico, está claro que toda cal, cuyos orificios son demasiado estrechos para poder contener las partículas de nitro y cuyas paredes son débiles, es apta para detener el movimiento de las partículas del nitro y, por lo mismo, según mi hipótesis, para recomponer el nitro. De ahí que tampoco es nada extraño que existan otras sales, tales como el tártaro y la potasa, con cuya ayuda se logre recomponer el nitro. Por eso mismo, sólo dije que la sal fija del nitro posee orificios, excavados a la medida de las partículas del nitro, a fin de dar cuenta de por qué la sal fija del nitro es más apta para recomponer el nitro, de suerte que se aleje poco de su primitivo peso. Aún más, a partir del hecho de que se encuentren otras sales con las que se puede recomponer el nitro, pensaba yo mostrar que la cal de nitro no es necesaria para constituir la esencia del nitro, si el distinguido señor no hubiera dicho que no existe ninguna sal más extendida que el nitro, por lo que podía estar oculta en el tártaro y en la potasa.

---

[102] Cfr. notas (17, 20, 30, 32, 34, 35); *infra,* pp. 68/33 ss. Para seguir el orden del debate puede acudirse a las notas de Ep. 11, donde se dan los lugares paralelos de Ep. 6.

Y en cuanto a lo que añadí, que las partículas de nitro están rodeadas en los orificios mayores de materia más sutil, lo deduje, como indica el ilustre varón, de la imposibilidad del vacío; y no sé por qué él da a éste el nombre de hipótesis, cuando se sigue claramente del principio de que la nada no tiene ninguna propiedad [103]. Y me sorprende que el ilustre señor dude de esto, cuando él mismo parece afirmar que no existen accidentes reales; pues, pregunto, ¿no existiría un accidente real, si existiera una cantidad sin sustancia?

Por lo que concierne a las causas de la diferencia entre el sabor del espíritu nítrico y del mismo nitro, me vi forzado a proponerlas a fin de mostrar cómo, a partir de la única diferencia que quise admitir entre el espíritu nítrico y el mismo nitro, y sin tener en cuenta para nada [66]
la sal fija, podía explicar facilísimamente los fenómenos.

Y lo que expuse sobre la inflamabilidad del nitro y la ἀφλογία (no inflamabilidad) del espíritu nítrico, no supone sino que, para excitar la llama en un cuerpo cualquiera, se requiere una materia que disocie sus partes y las agite, cosas ambas que enseñan, según creo, la experiencia cotidiana y la razón de forma convincente.

Paso a los experimentos que aduje para confirmar, no con absoluta seguridad, sino *de algún modo,* como dije expresamente, mi explicación. Al primer experimento el ilustre señor no aporta nada, fuera de lo que yo mismo había señalado en los términos más explícitos; de todos aquellos aspectos, en que yo me he esforzado por eliminar toda duda sobre algo en que ambos estamos de acuerdo, no dice nada. Lo que aduce respecto al segundo experimento, a saber, que en la defecación se libera al máximo el nitro de cierta sal, análoga a la sal común, se limita a afirmarlo, pero no lo prueba; pues, como expresamente advertí, no aporté esos experimentos para con-

[103] Por un evidente descuido, O. Cohan traduce esta frase, típica de Spinoza: «quod nihili nullae sint proprietates», diciendo: «... de que nada hay sin propiedades» (núm. 3, pp. 136/9 s.).

firmar definitivamente con ellos cuanto dije, sino porque parecían confirmar de algún modo lo que yo había dicho y que había probado estar acorde con la razón. En cuanto a lo que añade, que la formación de cristales es común al nitro con otras sales, no veo qué relación tiene con este tema: pues yo concedo que también otras sales tienen escorias y que se hacen más volátiles, si se liberan de ellas. Lo mismo digo del tercer experimento: no veo que indique algo que me concierna.

En la sección quinta, pensé que el noble varón criticaba a Descartes, cosa que también hizo en otros lugares haciendo uso de la libertad de filosofar, a todos concedida, y sin lesionar la dignidad de ninguno de los dos. Quizá otros que hayan leído los escritos del ilustre Boyle y los principios de Descartes, a menos que se les prevenga explícitamente, estén de acuerdo conmigo. Por lo demás, el ilustre señor no expresa con claridad su opinión, pues no llega a decir si el nitro deja de ser tal, si sus cristales visibles (los únicos de que dice hablar) son frotados hasta que se transformen en paralelepípedos o en otras figuras.

Pero dejo eso y paso a lo que el ilustre señor afirma sobre los §§ 13-18. Y digo que acepto gustoso que esta recomposición del nitro es un excelente experimento para investigar la naturaleza misma del nitro, siempre que se conozcan antes los principios mecánicos de la filosofía y que todas las variaciones de los cuerpos se produzcan según las leyes mecánicas. Pero niego que eso se deduzca de forma más clara y evidente de dicho experimento que de otros muchos, obvios y espontáneos, y que, sin embargo, no lo prueban con toda seguridad.

En cuanto a lo que dice el ilustre señor, que él no encontró estas opiniones suyas estudiadas y expresadas con tanta claridad en otros autores, quizá tenga él, contra los argumentos del Verulamio y de Descartes, alguna razón, que yo no logro ver, con la que cree poder refutarles. No los cito aquí, porque no pienso que el ilustre autor los ignore; pero sí señalaré que también ellos qui-

sieron que los fenómenos estuvieran acordes con su razón. Y si acaso se equivocaron en algo, hombres eran y no creo que nada humano les fuera ajeno [104].

Agrega, además, que existe una gran diferencia entre aquellos experimentos (obvios, pero dudosos, que yo aduje), en los cuales ignoramos qué aporta la naturaleza y qué otras cosas intervengan, y aquellos experimentos en los que nos consta con certeza qué factores contribuyen a los mismos. Pero no veo todavía que el ilustre autor nos haya explicado la naturaleza de los elementos empleados al efecto, a saber, la cal de nitro y el espíritu nítrico; de suerte que esas dos cosas no me parecen menos oscuras que las que yo propuse, a saber, la cal común y el agua.

En cuanto al fuego, concedo que es un cuerpo más complejo que el nitro; pero, mientras ignore la naturaleza de ambos y el modo como se produce, en los dos casos, el *calor,* ¿qué importa, me pregunto, todo esto? Además, no sé por qué motivo se atreve a afirmar el ilustre señor que él sabe qué aporta la naturaleza en este punto que tratamos. *¿De qué forma, pregunto, nos podrá mostrar que aquel calor no surgió de una materia sutilísima?* ¿Quizá porque el peso es muy poco inferior al peso primitivo? Aunque no se hubiera perdido nada, no se podría, según creo, concluir nada de ahí. Pues vemos con qué facilidad pueden empaparse las cosas de un *color,* empleando una pequeñísima cantidad de materia; de ahí que tampoco resultan más pesadas ni más ligeras a nuestros sentidos. No me faltan, pues, motivos para poder dudar que quizá han intervenido elementos que no pueden captarse por ningún sentido, sobre todo cuando se ignora cómo pudieron surgir de dichos cuerpos todas aquellas variaciones que el ilustre varón ob-

---

104 Idea clásica (también citada por Oldenburg: Ep. 74, página 310/24), de inspiración estoica: cfr. Terencio, *Heautontimorumenos,* 77. Sobre el juicio de Spinoza acerca de Bacon y Descartes, véase *Indice analítico.*

servó al hacer sus experimentos. Aun más, tengo por [68] seguro que el calor y aquella efervescencia que refiere el ilustre autor tuvieron su origen en materia adventicia.

Además, el hecho de que la perturbación del aire es la causa de donde surge el *sonido,* pienso que yo lo puedo demostrar más fácilmente de la ebullición del agua (por no referirme a la agitación) que de ese experimento, en el que se ignora totalmente la naturaleza de sus elementos y en el que se observa, además, calor, sin que se conozca de qué modo ni de qué causas ha surgido. Finalmente, hay muchas cosas que no exhalan ningún *olor,* pero si se sacuden de cualquier forma sus partes y se calientan, inmediatamente se percibe el olor, y si se enfrían de nuevo, dejan de nuevo de oler (al menos a nuestros sentidos), como, por ejemplo, el ámbar y otras cosas que no sé si son más complejas que el nitro.

Las observaciones que hice a sección 24 [105] muestran que el espíritu nítrico no es puro espíritu, sino que es rico en cal de nitro y otras sustancias; por eso dudo si el señor Boyle ha observado con el debido cuidado lo que dice haber descubierto por medio de la balanza, a saber, que el peso del espíritu nítrico que él introdujo era casi igual al peso del mismo destruido en la deflagración.

Finalmente, aunque el agua pura, a simple vista, pueda disolver con más rapidez las sales alcalinas, sin embargo, como es un cuerpo más homogéneo que el aire, no puede tener tantos tipos de corpúsculos, como él, que puedan filtrarse por los poros de todo tipo de cal. Por eso, como en el agua predominan las partículas de un solo tipo, las cuales sólo pueden disolver la cal hasta cierto límite, cosa que no sucede con el aire, es obvio

---

105 Aunque Spinoza se refiere aquí a § 24 (de Boyle), mientras que Oldenburg parece que se había referido a § 25 (Ep. 11, pp. 50/32 s.), no hay discrepancia, ya que los §§ 24-25 tratan del mismo tema (Ep. 6, p. 26-7).

que el agua disolverá la cal hasta ese límite con más rapidez que lo hará el aire. Como, por el contrario, el aire consta también de partículas más gruesas y también de otras mucho más sutiles, y de todo tipo de partículas que pueden infiltrarse de mil maneras a través de poros mucho más estrechos de los que pueden atravesar las partículas de agua, se sigue de ahí que el aire, aunque no puede disolver la cal de nitro con tanta rapidez como el agua, por no poder contener tantas partículas de cada clase, la disuelve, sin embargo, en partículas mucho más finas y la hace más blanda y, por tanto, más apta para detener el movimiento de las partículas de espíritu nítrico. Porque los experimentos no han logrado todavía convencerme de que entre el nitro y el espíritu nítrico existe alguna otra diferencia, fuera de que las partículas del primero están en reposo, mientras que las del segundo se entrechocan con gran violencia; de suerte que entre el nitro y el espí- [69]
ritu nítrico existe la misma diferencia que entre el hielo y el agua[106].

Ya no me atrevo a entretenerle por más tiempo con estas cosas, pues temo haber sido demasiado prolijo, por más que procuré ser lo más breve posible. Si, no obstante, le he molestado en algo, le ruego me disculpe y que, por otra parte, interprete en el mejor sentido lo que libre y sinceramente le dice un amigo pues, si me pareció incorrecto guardar absoluto silencio en mi carta sobre esos temas, también sería pura adulación alabar ante usted lo que a mí me agradaba menos, ya que considero que eso es lo más pernicioso y funesto entre amigos. Por eso decidí exponer con toda franqueza mis ideas, pues estoy convencido de que nada será más grato a los filósofos. No obstante, si a usted le parece más prudente echar al fuego estos pensamientos que entregarlos al eruditísimo señor Boyle, en su mano están, haga como le plazca, con tal de que me crea adictísimo y afectísimo de usted y del señor Boyle. Lamento que

[106] Cfr. pp. 64-5 y (102).

mi flaqueza no me permita mostrarle esto más que con palabras; no obstante, etc.

(17/27 de julio de 1663)[107].

Carta 14

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy ilustre señor y respetable amigo:

La reanudación de nuestra correspondencia epistolar supone para mí un gran placer. Por eso debo decirle que recibí con profunda alegría su carta del 17/27 de julio, y ello por dos motivos: porque es prueba de su buena salud y porque me da más confianza en que se mantiene su amistad conmigo. Para colmo, me anuncia
[70] usted que ha enviado a la imprenta la primera y la segunda parte de los *Principios* de Descartes, demostrados según el método geométrico, y me ofrece generosamente un ejemplar o dos. Acepto con mucho gusto el obsequio y le ruego que remita, a mi nombre, si le place, ese tratado, que ya está en prensa, al señor Pedro Serrario[108], que reside en Amsterdam. Pues le he dado el encargo de que recoja ese paquete y me lo envíe por un amigo que haga la travesía.

---

[107] Fecha tomada de la carta siguiente: p. 69/26.

[108] Petrus Serrarius o Pierre Serrurier (1600?-1669) nació en Londres de padres hugonotes, estudió en la universidad de Leiden (1620-3), siendo ministro de la Iglesia reformada hasta 1628. Tras abandonar el ministerio, residió en Amsterdam (1630-69), sin que se conozca su oficio, por el que viajaba con frecuencia a Londres, sirviendo de lazo de unión entre Spinoza y Oldenburg y otros milenaristas famosos (algunos de ellos miembros de la *Royal Society*), como: John Dury, R. Boyle, H. Oldenburg y el no menos famoso judío de Amsterdam, Menasseh ben Israel. Escribió contra la obra de Meyer sobre la Escritura (nota 85): *Respuesta a un tratado paradójico de un discípulo anónimo de*

Por otra parte, permita que le manifieste mi pesar de que usted suprima todavía aquellos escritos que reconoce como suyos, sobre todo en un Estado tan libre para pensar lo que quiera y expresar lo que piensa [109]. Desearía que usted desechara tales reparos, especialmente cuando puede silenciar su nombre y mantenerse así fuera de todo peligro.

El nobilísimo señor Boyle se ha ido de viaje; tan pronto regrese a la ciudad, le entregaré aquella parte de su eruditísima carta que le concierne, y cuando tenga en mi poder su opinión sobre sus ideas, se la remitiré a usted. Supongo que usted ya ha visto su *Químico escéptico* que, publicado hace tiempo en latín, se ha difundido en el extranjero; contiene muchas tesis (paradojas) químico-físicas y somete a un severo análisis los principios hispostáticos (así los llaman) de los espagíricos [110].

Recientemente ha publicado otro librito que quizá no haya llegado todavía a sus libreros, por lo cual se lo incluyo en este paquete y le ruego encarecidamente que reciba con benevolencia este regalillo. Como usted verá, el librito contiene la defensa de la fuerza elástica del aire contra un tal Francisco Linus [111], que se esfuerza en explicar los fenómenos descritos en los nuevos *Experimentos físico-mecánicos* del señor Boyle mediante

---

Renatus des Cartes (Amsterdam, 1667). Contra sus panfletos mi- *Serarium* (Groningue, 1664). Cfr. Méchoulan (H.) y pp. 277, 60 * y 62 *.

109 La expresión «ut sentire... quae velis et quae sentias dicere liceat» es de Tácito: *Historias,* I, 1. También recogida en: TTP, XX, pp. 247/21.

110 Alude a la obra de R. Boyle: *Chymista scepticus vel dubia... circa spagyricorum principia, vulgo dicta hypostatica* (1661). Los principios hispostáticos o fundamentales son, como se sabe, la sal, el azufre y el mercurio. Los espagíricos son los alquimistas.

111 Franciscus Linus (Londres, 1595-?), jesuita, profesor de matemáticas y lengua hebrea en Lieja, publicó la obra aludida en 1662 (Rotterdam, Arnold Leers). La réplica de Boyle: *Defensio doctrinae de elatere et gravitate aeris adversus Franc. Lini objectiones* (1663). De hecho, la obra de Boyle consta en la biblioteca de Spinoza (Freudenthal, núm. 70, pp. 162, núm. 100).

un lazo que escapa al entendimiento, igual que a todo sentido. Hojee y examine el libro y sintetíceme después su opinión sobre él [112].

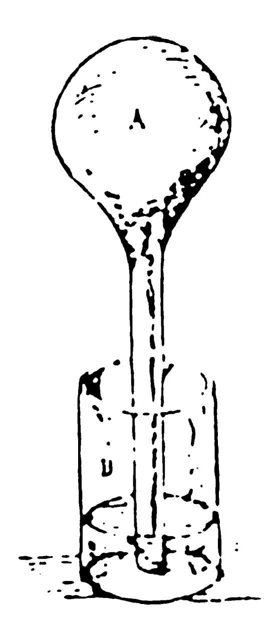
Nuestra Sociedad Real prosigue, dentro de sus posibilidades, celosamente sus planes, manteniéndose dentro de los límites de la observación y la experiencia y rehuyendo todos los enredos de las disputas.

Recientemente se ha realizado un célebre experimento, que inquieta mucho a los partidarios del vacío y encanta, sin embargo, a los partidarios de lo lleno. Con-
[71] siste en lo siguiente. Un frasco de vidrio A, lleno de agua hasta arriba, se coloca, boca abajo, dentro de una jarra de vidrio B, que contiene agua; se pone todo bajo la campana de la nueva máquina neumática del señor Boyle y se extrae después el aire de la campana: se verán subir burbujas de aire, en gran cantidad, del agua al frasco A y expulsar de allí toda el agua a la jarra B, bajo el nivel del agua contenida en ésta. Se dejan en ese estado los dos vasos durante uno o dos días, extrayendo repetidamente el aire del recipiente por medio de frecuentes aspiraciones. Se retiran entonces de la campana y se llena el frasco A de esta agua, privada de aire, y se lo invierte de nuevo en el vaso B, y se colocan de nuevo ambos vasos bajo la campana. Se vacía otra vez la campana con las suficientes aspiraciones, y quizá se vea ascender alguna burbujita del cuello del frasco A, la cual sube hasta el tope y se expande por la acción de las sucesivas aspiraciones, expulsando, como antes, toda el agua fuera del frasco. Se saca otra vez el frasco de la campana y se llena hasta arriba del agua de la que se ha extraído el aire; se invierte, como antes, se coloca bajo la campana y se extrae con todo cuidado el aire de la campana. Cuando se lo haya va-

---

112 Cfr. Ep. 7, p. 37 y nota 45: Boyle parece haber replicado dos veces a Linus: primero, en el apéndice a la segunda edición (1662) de su obra *New experimentes...* (1660); segundo, en su *Defensio doctrinae...* (1663) = nota (111).

ciado totalmente, el agua quedará suspendida en el frasco y no descenderá en absoluto. Según Boyle, en este experimento se ha suprimido totalmente la causa que, en el experimento de Torricelli [112 bis], se dice que sostiene el agua, a saber, la presión del aire sobre el agua contenida en el vaso B; y, sin embargo, el agua no desciende en el frasco.



No puedo cerrar esta carta sin inculcarle una y otra [72]
vez que publique aquellas cosas que usted mismo ha meditado, y no dejaré de instarle hasta que satisfaga mi petición. Mientras tanto, si usted quisiera participarme las ideas capitales de esas meditaciones suyas, le quedaría infinitamente agradecido y obligado. Que goce

112 bis Evangelista Torricelli (1608-47) es ,como se sabe, el inventor del barómetro de mercurio (la columna sube con la altura, por ser menor la presión atmosférica) y es célebre, además, por el teorema de su nombre sobre la velocidad de salida de un líquido por el orificio de un vaso. En relación a esto último: cfr. Ep. 41.

usted de muy buena salud y que continúe amándome como hasta ahora.

Su fidelísimo amigo,

Henry Oldenburg

Londres, 31 de julio de 1663.

Carta 15 [113]

B. d^e Spinoza al señor Lodowijk Meyer envía muchos saludos

Queridísimo amigo:

El prefacio que usted me envió por medio de nuestro amigo de Vries, se lo remito por él mismo. Como usted verá, le he indicado unas cuantas cosas al margen, pero aún me han quedado unas pocas que me pareció más oportuno comunicárselas por carta, a saber:

1.° En la página 4, donde usted informa al lector con qué ocasión he compuesto la primera parte, quisiera que allí mismo o donde le plazca le informara también de que la he redactado en dos semanas. Hecha esta advertencia previa, nadie pensará que estas cosas están expuestas con tal claridad que no puedan estarlo mejor, y así no quedarán desconcertados por encontrarse aquí o allá con alguna palabreja que les resulte oscura.

2.° Quisiera que usted indicara que yo demuestro muchas cosas de modo distinto a como las demostró Descartes, no por corregir a Descartes, sino por mantener mejor mi propio orden y por no aumentar tanto el número de axiomas. Y que, por esa misma razón, muchas cosas que Descartes se limitó a exponer sin de-

[113] Esta carta, de la que existe el autógrafo, no fue publicada en OP, sino por Victor Cousin (1847) y, después, por Vloten/Land, etc.; en facsímil, por Meijer (1903).

mostración alguna, yo tuve que demostrarlas, y otras que él dejó de lado, yo tuve que añadirlas.

3.° Finalmente, quiero rogarle encarecidamente, queridísimo amigo, que lo que usted escribió al final contra ese pobre hombre, lo omita y borre totalmente. Y, aunque son muchas las razones que me mueven a hacerle este ruego, sólo aduciré una: quisiera que todos [73] pudieran persuadirse fácilmente que esto se publica en beneficio de todos los hombres y que únicamente el deseo de difundir la verdad le mueve a usted a editar este librito, por lo cual usted pone el máximo empeño en que este opúsculo sea grato a todos, invita a los hombres, con benevolencia y dulzura, al estudio de la verdadera filosofía y se afana en ser útil a todos. Todo el mundo lo creerá fácilmente así, a condición de que vea que no se ataca a nadie y que no se propone nada que pueda ofender a alguien. Pero si, no obstante, ese señor u otro quiere demostrar su espíritu malévolo, entonces podrá usted describir su vida y costumbres sin ser censurado. Le pido, pues, que no se resista a esperar hasta entonces, sino que acceda a mi ruego, y créame de usted adictísimo y fidelísimo amigo [114].

B. de Spinoza

Voorburg, 3 de agosto de 1663.

El amigo de Vries había prometido llevar personalmente esta carta, pero como no sabe cuándo volverá a visitarle, la envío por otro. Le adjunto a ella la parte del escolio de la proposición 27 de la parte II, tal como empieza la página 75, para que usted mismo se la entregue al impresor y se imprima de nuevo. Las cosas

---

114 Las dos primeras advertencias fueron introducidas por Meyer en el prefacio (pp. 131/1 s./19 s.); en cambio, fue suprimida la alusión al *illum homunculum* (Ep. 15, pp. 72/29), ya que no hay rastro de ella en el texto impreso y sí a la razón aquí aducida por Spinoza: el amor a la verdad (PPC, p. 133: «nullum alium in finem quan veritatis indagandae...»). Esta carta debe ser leída en relación a: Ep. 6 (fin); Ep. 12A; Ep. 13 (comienzo).

que aquí le envío deben, necesariamente, ser de nuevo impresas y hay que añadirlas a las *Reglas* 14 ó 15, pues se pueden intercalar con facilidad[115].

Carta 16

Henry Oldenburg
al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy distinguido y respetable amigo:

Apenas han transcurrido tres o cuatro días desde que le envié una carta por el correo ordinario. Le mencionaba en ella un librito escrito por el señor Boyle, que
[74] yo pensaba enviarle. No abrigaba entonces la esperanza de hallar tan pronto un amipo que se lo llevase; pero después apareció uno con más rapidez de la que suponía[116].

Reciba, pues, ahora lo que entonces no pude mandarle, juntamente con un saludo muy respetuoso del señor Boyle, que ya ha regresado del campo a la ciudad. Le ruega que lea usted el prólogo a sus *Experimentos* sobre el nitro[117] y así comprenderá el verdadero objetivo que se propuso en esa obra, a saber, que las doctrinas de la más sólida filosofía hoy vigente se pueden ilustrar con experimentos evidentes y que éstos, a su vez, se pueden explicar muy bien sin las formas, las cua-

---

115 Texto original oscuro: «et 14 vel 15 reguilae addi debent». Gebhardt (I, p. 610) piensa que esto se puede referir a las *reglas 4 y 5* recogidas, en letra pequeña, en PPC, II, prop. 28-9 (texto en: I, 216-7).

116 Oldenburg contestó con dos cartas (Ep. 7 y 11) a una de Spinoza (Ep. 6), y ahora de nuevo (Ep. 14 y 16 en respuesta a Ep. 13); cfr. Ep. 61-2.

117 Se refiere a la obra de Boyle sobre el nitro (nota 5) analizada por Spinoza en Ep. 6 y 13 (cfr. notas 12 y 96).

lidades y los elementos irrisorios de las Escuelas. Por otra parte, él no se ha propuesto enseñar la naturaleza del nitro ni tampoco rechazar lo que alguien haya podido decir sobre la homogeneidad de la materia o las diferencias de los cuerpos, que pueden originarse solamente del movimiento, la figura, etc. Dice que sólo quiso mostrar que las diversas estructuras de los cuerpos hacen surgir múltiples diferencias entre ellos y que de ellos surgen efectos muy diversos; de ahí que, mientras no se llegue con el análisis hasta la materia primera, con razón los filósofos y otros admitirán cierta heterogeneidad. No creo yo que, en el fondo, exista desacuerdo entre usted y el señor Boyle.

En cambio, en cuanto a lo que usted dice, que toda cal cuyos orificios son demasiado estrechos para contener las partículas del nitro y cuyas paredes son blandas, es apta para detener el movimiento de las partículas de nitro y, por lo mismo, para recomponer el nitro: responde el señor Boyle que, si se combina el espíritu nítrico con otras cales, no se forma con ellas verdadero nitro.

Por lo que atañe al razonamiento que usted hace para desechar el vacío, dice el señor Boyle que ya lo conocía y que lo previó, pero que no le convence en absoluto; que hablará de ello en otro lugar.

. Me pidió que le preguntase si usted le podría ofrecer un ejemplo en el que dos cuerpos olorosos, reunidos en uno, formen un cuerpo totalmente inodoro (el nitro). Tales son, según dice, las partes del nitro, ya que su espíritu exhala un olor picante y el nitro fijo no carece de olor.

Le ruega, además, que considere seriamente si es correcta la comparación que usted ha establecido entre el hielo y el agua con el nitro y el espíritu nítrico; pues
el hielo se transforma todo en agua, y el hielo inodoro, |75|
transformado en agua, permanece inodoro; por el contrario, entre el nitro y el espíritu nítrico existen cualidades divergentes, como lo prueba ampliamente el tratado impreso.

Estas y otras observaciones similares las fui recogiendo de una conversación con el ilustre autor sobre este tema, y estoy seguro que, a causa de mi débil memoria, las repito desvirtuándolas más bien que valorándolas justamente.

Como ustedes están de acuerdo en el tema central, no quisiera exagerar más las diferencias; preferiría trabajar en que unan sus ingenios, emulándose en el cultivo de la filosofía sólida y genuina. Permítame que le amoneste, en primer lugar, a usted a que prosiga estableciendo los principios de las cosas con la agudeza de su talento matemático, así como incito sin descanso a mi noble amigo Boyle a que confirme e ilustre aquella filosofía con experimentos y observaciones reiterados y precisos. Ya ve usted, queridísimo amigo, cuál es mi ambición y mi propósito. Sé que nuestros filósofos en este reino no van a desistir de su función experimental; y no estoy menos persuadido de que usted también cumplirá esmeradamente su tarea, por más que chillen y le acuse el vulgo de filósofos y teólogos. Dado que en la carta precedente ya le exhorté reiteradamente a lo mismo, no insisto ahora para no hacerme pesado.

Tan sólo añado una cosa: que se digne enviarme, por medio del señor Serrario, todo lo que ya esté en prensa, ya sean comentarios suyos a Descartes, ya sea algo extraído del archivo de su propia inteligencia. Con ello me obligará todavía más hacia usted y en la primera ocasión comprenderá que soy su adictísimo

Henry Oldenburg

Londres, 4 de agosto de 1663.

Carta 17 [118] [76]

B. d. S. al muy docto y prudente señor
Pieter Balling [119]
(OP = «Versio»)

Querido amigo:

Su última carta, escrita, si no me engaño, el 26 del mes pasado, llegó correctamente a mis manos [120]. Me causó gran tristeza e inquietud, aunque ésta ha disminuido mucho al constatar con qué prudencia y fortaleza de espíritu ha sabido usted despreciar las molestias de la fortuna o, mejor dicho, de la opinión, en el momento en que dirigen contra usted los más duros ataques. No obstante, mi inquietud se acrecienta de día en día, y por eso le ruego y suplico, por nuestra amistad, que no tenga reparo en escribirme largamente.

En cuanto a los presagios que usted menciona, a saber, que, cuando su niño estaba todavía perfectamente sano, oyó usted unos gemidos similares a los que

---

118 Traducimos del texto latino de OP, único recogido por Gebhardt. Dado, sin embargo, que los editores de OP presentan esta carta como *versio,* suponen que no fue escrita en latín, lengua que conocía Balling. Como Spinoza tenía dificultad en escribir el holandés (138) y Balling también sabría el español, Hubbeling sugiere la posibilidad de que fuera redactada en nuestra lengua (núm. 5, pp. 459 s.).

119 Pieter Balling (?—1664/9), cuya biografía nos es mal conocida, fue representante comercial en España, por lo que sabría el español, aparte del griego y el latín. Pertenecía al parecer, con S. de Vries, L. Meyer, J. Jelles, J. Bouwmeester, A. Koerbagh y J. Rieuwertsz, al «círculo» o colegio de Spinoza en Amsterdam. Es autor de *Het Licht op de Kandelaar...* (*La luz sobre el candelero,* 1662), donde propone que sólo mediante la luz interior de la razón se puede hallar la unión con Dios y la concordia entre las facciones religiosas. Tradujo al holandés la obra de Spinoza PPC/CM (1664) y, al parecer, también las dos primeras partes de la *Ética,* aprovechadas después por Jan Hendrik Glazemaker (?—1684) para los NS. Sus relaciones con Spinoza eran cordiales.

120 También esta carta de Balling se ha perdido.

profirió después, cuando estaba enfermo, poco antes de morir, me inclino a pensar que no era un gemido real, sino una simple imaginación suya, puesto que usted dice que, cuando usted se levantaba y se disponía a escuchar, no los oía con tanta claridad como antes o después, cuando volvía a dormirse. En efecto, eso demuestra que aquellos gemidos no eran más que una simple imaginación, pues ésta, mientras estaba libre y sin trabas, podía imaginar ciertos gemidos con más precisión y viveza que cuando usted se levantaba para dirigir el oído a un lugar determinado.

Lo que acabo de decir puedo explicarlo y, al mismo tiempo, confirmarlo con otro caso que me sucedió a mí en Rijnsburg, pasado el invierno[121]. Cuando cierta mañana, al clarear ya el día, me había despertado de un sueño muy pesado, las imágenes que se me habían presentado en sueños se me ponían con tal viveza ante los ojos que parecían reales, especialmente la de cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes.
[77] Esta imagen desaparecía en su mayor parte cuando, para entretenerme con otra cosa, fijaba la mirada en un libro o en otro objeto. Pero tan pronto volvía a retirar la vista de ese objeto, dirigiendo los ojos a algo sin atención alguna, se me presentaba de nuevo, reiteradamente, la misma imagen del mismo negro con la misma viveza, hasta que se difuminaba poco a poco su cabeza. Digo, pues, que lo mismo que me ocurrió a mí en el sentido interno de la vista, le sucedió a usted en el oído. Pero, como la causa fue muy diversa, su caso fue un presagio y el mío no, como se verá claramente por lo que diré a continuación.

---

121 Texto original: «qui mihi elapsa hieme Rhenoburgi accidit», que todo el mundo suele traducir «el invierno pasado». Pero, como sabemos que Spinoza se trasladó de Rijnsburg a Voorburg en abril de 1663 (notas 90 y 97) y esta carta está fechada en julio de 1664, se ha buscado una escapatoria... traduciendo «el invierno (del año) pasado». Según nuestra versión, el sueño aludido habría tenido lugar pasado el invierno, es decir, en primavera.

Los efectos de la imaginación surgen de la constitución del cuerpo o del alma. Para no ser prolijo, lo probaré de momento por la sola experiencia. Constatamos que las fiebres y otras alteraciones corporales son causa de delirios y que aquellos que poseen una sangre espesa no imaginan más que riñas, disgustos, muertes y cosas por el estilo. Vemos también que la imaginación sólo es determinada por la constitución del alma *(anima)*[122], ya que sabemos por experiencia que sigue en todo las huellas del entendimiento y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones, de suerte que no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio. Como así es en realidad, digo que todos los efectos de la imaginación que proceden de causas corpóreas no pueden ser jamás *presagios* de cosas futuras, puesto que sus causas no implican ninguna cosa futura. En cambio, los efectos de la imaginación o imágenes que tienen su origen en la constitución del alma, pueden ser *presagios* de una cosa futura, porque la mente puede presentir algo que es futuro. Y por eso mismo lo puede imaginar con la misma precisión y viveza que si esa cosa estuviera presente.

Y así (por aducir un ejemplo parecido al suyo), un padre ama tanto a su hijo que él y su querido hijo son uno y el mismo. Y como, según he demostrado en otro lugar[123], se debe dar en el pensamiento una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen; y como el padre, en virtud de la unión que tiene con su hijo, es una parte del mismo, el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia ideal del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, tal como he demostrado más ampliamente en

---

122 Spinoza usa el término *anima* por designar mejor la relación del alma con el cuerpo (cfr. PPC, I, def. 6, p. 150; IE, p. 22, nota *z*), aunque, en virtud del paralelismo, pueda conocer cosas futuras (entendimiento: pp. 77/23 ss.).

123 Cfr. E, II, 12 ss.

[78] otro lugar. Como, además, el alma del padre participa idealmente de aquello que se sigue de la esencia del hijo, aquél puede, como he dicho, imaginar a veces alguna de aquellas cosas que se derivan de su esencia con la misma viveza que si la tuviera delante; a saber, cuando concurren las siguientes circunstancias:

1.°) Si el hecho que sucede al hijo durante su vida es notable; 2.°) si es de tal índole que lo podamos imaginar con facilidad; 3.°) si el tiempo en que ha sucedido no es demasiado remoto; 4.°) finalmente, si el cuerpo está bien constituido y no sólo en lo que atañe a la salud, sino también en que esté libre y exento de todo cuidado y ocupación que turban a los sentidos desde el exterior. También puede ayudarnos a conseguirlo el pensar en cosas que suscitan más ideas similares a aquellas. Por ejemplo, si mientras hablamos con este o aquel oímos unos gemidos, las más de las veces sucederá que, cuando volvamos a pensar en ese hombre, nos vengan de nuevo a la memoria aquellos gemidos que habíamos oído en el momento de hablar con él [124].

He ahí, querido amigo, mi opinión sobre su pregunta. Reconozco que he sido brevísimo, pero lo he hecho de forma de proporcionarle a usted materia sobre la que escribirme en la próxima ocasión, etc.

Voorburg, 20 de julio de 1664.

---

124 Cfr. E, II, 17-8 (asociación de imágenes por semejanza y contigüidad).

Carta 18 [125] [79]

Willen van Blijenbergh [126]
al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy señor mío y desconocido amigo:

He tenido el honor de hojear ya varias veces con atención su tratado, recientemente publicado, junto con su apéndice [127]. A otros más bien que a usted debería

---

[125] La correspondencia entre Blijenbergh y Spinoza comprende ocho cartas (cuatro de cada uno), escritas originalmente en holandés, de las cuales se conservan seis autógrafas: Ep. 20, 22 y 24 de Blijenbergh y Ep. 23 y 27 de Spinoza. Gebhardt supone que el mismo Spinoza tradujo sus cartas (Ep. 19, 21, 23, 27) al latín para las OP (*Introducción,* I, 1.°, 3), por lo que prefiere ese texto al holandés: no sólo a su retraducción (del latín) de los NS, sino incluso al original. En cambio, para las cartas de Blijenbergh prefiere siempre el texto holandés, porque tres son originales y la otra (Ep. 18) coincide plenamente con su versión latina en las OP. No obstante, da siempre ambas versiones, excepto para Ep. 21. La reciente edición holandesa prefiere el texto holandés, no sólo para las cartas de Blijenbergh, sino también para las cartas de Spinoza de las que se conserva el texto original (no sólo las dos autógrafas, sino también Ep. 19 = impresión del siglo XVIII). Seguiremos este criterio.

[126] Willen van Blijenbergh (1632-96), natural de Dordrecht, donde era agente de granos y aficionado a la filosofía, como él mismo dice a Spinoza, era calvinista convencido y había escrito *El conocimiento de Dios... contra los ateos...* (1663), que Spinoza no debía conocer. Gracias a ello, quizá, le contestó francamente, haciendo una síntesis de su doctrina sobre la religión y la Biblia, en los momentos anteriores a iniciar la composición del TTP (cfr. *Introducción,* II, 2.°, 4; 3.°, 3). Blijenbergh escribió una obra en 1666 contra los menonitas y, después, contra el autor del TTP: *La verdad de la religión cristiana... contra los argumentos de los ateos...* (1674), y de la *Ética: Refutación de la Ética o moral de Benedictus de Spinoza...* (1682), donde se presenta como «tesorero de la ciudad de Dordrecht». Aunque el comerciante filósofo no era torpe, cabe preguntarse si los cargos que ocupó en el ayuntamiento, entre 1674 y 1695, no tuvieron algo que ver con sus escritos apologéticos.

[127] Se refiere a: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de*

yo decir qué gran solidez he hallado en él y qué placer he experimentado con ello. No puedo, sin embargo, silenciar que cuantas más veces lo releo atentamente, más me agrada, y continuamente descubro algo que antes no había advertido. No obstante, a fin de no dar la impresión de adular, no quiero en esta carta admirar demasiado a su autor, pues sé que los dioses todo lo venden con trabajo.

Y, a fin de no tenerle demasiado tiempo admirado
[80] sobre quién es y cómo puede ser que un desconocido se tome tanta libertad como para escribirle, le diré que es alguien que, impulsado tan sólo por el deseo de la verdad pura, se esfuerza, durante esta breve y frágil vida, por hincar firmemente el pie en el conocimiento, en cuanto lo permite nuestro humano ingenio; alguien que, para investigar la verdad, no se ha fijado otro objetivo que la misma verdad; alguien que no pretende alcanzar con la ciencia ni honores ni riquezas, sino simplemente la verdad y la tranquilidad, que es su afecto; alguien que, entre todas las verdades y ciencias, con ninguna se deleita más que con las de la *Metafísica*, y, si no con todas, al menos con una parte de ellas; alguien, en fin, que pone todo el placer de su vida en dedicarles todas las horas de ocio de que pueda disponer. Sin embargo, nadie es tan feliz ni se ha dedicado con tanto tesón a esas cuestiones como estoy convencido que lo ha hecho usted; ni, por eso mismo, nadie ha llegado al grado de perfección que yo atisbo en su obra. Por decirlo en una palabra, ese hombre soy yo mismo, a quien usted podrá conocer más de cerca si usted desea vincularse a él hasta ayudarle a abrir y como perforar sus agarrotados pensamientos.

Pero vuelvo a su tratado. Así como he hallado en él muchas cosas que agradaron sobremanera a mi paladar, también se me han presentado algunas que mi es-

---

Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica. Amstelodami, apud Johannem Rieuwerts, 1663; cfr. Ep. 12A, 13 y 15.

tómago no podía digerir bien. Pero no sería justo que [81]
yo, un desconocido para usted, se las presentara como objeciones, tanto más cuanto que ignoro si esto le sería o no grato. Por este motivo le envío previamente esta carta, rogándole me diga si, en el caso de que usted tuviera tiempo y vagar, en estas tardes de invierno, le agradaría responder a las dificultades que aún me quedan en su libro. Pues, entonces, le enviaré algunas; pero con la condición y promesa de que yo no sea obstáculo para cosas más necesarias y más de su gusto, pues, de acuerdo con la promesa hecha en su libro, nada deseo más vivamente que una explicación más amplia de sus opiniones. Esto que, al fin, confío a la pluma y al papel, lo hubiera hecho personalmente, aprovechando ir a saludarle; pero como, primero, desconocía su residencia y, después, una enfermedad contagiosa y, finalmente, mis ocupaciones me lo han impedido, lo he ido diferiendo hasta ahora.

Pero, a fin de que esta carta no sea totalmente vacía, y porque confío, además, que a usted le agradará, le propondré una sola cuestión. En efecto, usted afirma repetidas veces, tanto en los *Principios* como en los *Pensamientos metafísicos* (ya sea como opinión personal, ya para aclarar a Descartes, cuya filosofía enseña),
que crear y conservar son una y la misma cosa (lo cual [82]
es en sí tan claro para quienes han reflexionado sobre ello, que incluso es una noción primera) y que Dios no sólo creó las sustancias, sino también el movimiento en las sustancias; es decir, que Dios no sólo mantiene las sustancias en su estado mediante una creación continuada, sino que conserva también su movimiento y su tendencia *(conatum)*. Así, por ejemplo, Dios no sólo hace, mediante su voluntad inmediata o su operación (como uno quiera llamarla) que el alma continúe existiendo y persevere en su ser, sino que también está en la misma relación respecto al movimiento del alma. En otros términos, así como la creación continuada de Dios hace que las cosas sigan existiendo, así también la tendencia o movimiento de las cosas se mantiene por

esa misma causa, puesto que fuera de Dios no existe causa alguna del movimiento. De donde se sigue que Dios no sólo es causa de la sustancia del alma, sino también de cualquier tendencia o movimiento del alma, al que llamamos voluntad, como afirma usted a cada paso[128].

De esta aserción parece seguirse, necesariamente también, que: o bien no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma, o bien Dios mismo produce
[83] inmediatamente aquel mal. Pues también aquellas cosas que llamamos malas se realizan por medio del alma y, por consiguiente, en virtud de ese influjo o concurso inmediato de Dios. Por ejemplo, el alma de Adán quiere comer del fruto prohibido; de acuerdo con lo que acabamos de decir, resulta que la voluntad de Adán no sólo quiere por influjo de Dios, sino que quiere de tal modo, como se mostrará en seguida. De suerte que o bien aquel acto prohibido a Adán no es ningún mal en sí mismo, en cuanto que Dios no sólo movía su voluntad, sino que la movía de tal modo preciso, o bien el mismo Dios parece efectuar aquello que nosotros llamamos mal.

Ni parece que usted o el señor Descartes desaten este nudo, diciendo que el mal es un *no ente,* en el que concurre Dios. Pues ¿de dónde procedía la voluntad de comer en Adán o la voluntad de soberbia en los ángeles? Porque, como la voluntad (como bien observa usted) no es algo distinto del alma misma, sino este o aquel movimiento o tendencia del alma, el concurso de Dios le será tan necesario para lo uno como para lo otro. Ahora bien, el concurso de Dios, tal como yo lo entiendo por sus escritos, no consiste sino en determinar una cosa, por su voluntad, de un modo o de otro. Se sigue, pues, que Dios concurre igualmente con la voluntad mala, en cuanto tal, que con la voluntad bue-

128 En relación con esta interpretación del pensamiento metafísico de Spinoza, cfr. PPC, I, ax. 10 y prop. 12; CM, I, 3; II, 7, 9-11; *supra,* nota 42.

na en cuanto tal, es decir, que la determina. Ya que la voluntad de Dios, que es la causa absoluta de todo cuanto existe, tanto en la sustancia como en la tenden- [84] cia, parece ser también la causa primera de la mala voluntad, en cuanto tal.

Además, tan pronto se produce en nosotros una determinación de la voluntad, o bien Dios la ha conocido desde la eternidad o ponemos una imperfección en Dios. Pero ¿de qué otro modo la conoce Dios, sino por sus decretos? Por tanto, sus decretos son causa de nuestras determinaciones, y de aquí parece seguirse de nuevo: o bien que la mala voluntad no es ningún mal, o bien que Dios es causa inmediata de este mal.

Y no puede aplicarse aquí la distinción de los teólogos entre el acto y el mal a él inherente, porque Dios decretó tanto el acto como su modo, es decir, que Dios no sólo decretó que Adán comiese, sino también que comiese necesariamente contra el mandato. De donde parece seguirse, una vez más, o bien que el comer de Adán contra el precepto no es ningún mal, o bien que Dios mismo lo causa [129].

He ahí, ilustre señor, lo único que hasta ahora no he logrado comprender en su tratado; porque me resulta duro aceptar ninguna de las dos alternativas. De su clarividente ingenio y de su habilidad confío, sin embargo, recibir una respuesta que me satisfaga y espero en las próximas cartas mostrarle por mi parte cuán agradecido le estoy por ello. Tenga por cierto, ilustre [85] señor, que no le pregunto estas cosas por ningún motivo que no sea el amor a la verdad. Mis intereses no están tampoco en otro lugar, ya que soy una persona libre, que no depende de ninguna profesión, sino que me sustento del comercio honrado, y el tiempo que me sobra lo dedico a estas cosas. Le ruego también humildemente que no tome a mal estas dificultades, y si se

---

129 Cotéjese con esto lo que dirá, años más tarde, el mismo Spinoza; cfr. TTP, XVI, p. 189 s; E, IV, 37, esc. 2, pp. 238/17-23; TP, II, 6.

digna contestarme (cosa que deseo con toda mi alma), escriba a W. v. B., etc. Y, entre tanto, yo soy y seguiré siendo, muy señor mío, de usted fiel y seguro servidor,

W. v. B.

Dordrecht, 12 de diciembre de 1664.

[86] Carta 19 [130]

B. d. S. al muy docto y prudente señor
Willen van Blijenbergh
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y apreciado amigo:

Su carta, fechada el 12 de diciembre e incluida en otra del día 20/21 del mismo mes, acabo de recibirla el 26, estando en Schiedam [131]. Por ella he comprendido su profundo amor a la verdad y he visto que ella es la única meta de todos sus afanes. Y como tampoco yo persigo otra cosa, ello me ha forzado no sólo a acceder totalmente a lo que usted me pide, a saber, a responder, en la medida de mis fuerzas, a las preguntas que ahora me envía y a las que me envíe en lo sucesivo, sino también a poner de mi parte cuanto pueda contribuir a un mejor conocimiento y a una amistad sincera. Pues, por lo que a mí toca, de todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes

130 Traducimos de la versión holandesa, original, aunque no autógrafa, que fue publicada, por primera vez, por Frans Halma (1705) y, después, por Land (1879), etc.

131 Meinsma (núm. 127, pp. 284-5) sospecha que Spinoza pasó los inviernos 1663-4 y 1664-5 (¡en 1664, año de la peste, murieron 24.000 personas sólo en Amsterdam!) en la finca que poseían los de Vries cerca de Schiedam, el «Lande Bogart» o «Huerto largo» (p. 95/16). La carta del 21-12-1664 se ha perdido.

que aman sinceramente la verdad; porque creo que [87] nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres. En efecto, es tan imposible destruir el amor que ellos mutuamente se profesan, por estar fundado en el amor que cada uno de ellos tiene por el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad una vez percibida. Este amor es, además, el mayor y más grato que puede darse hacia cosas que están fuera de nuestro poder, ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y espíritus. No aludiré a las grandes ventajas que de él se derivan a fin de no entretenerle más tiempo con cosas que sin duda usted conoce; si lo he hecho hasta aquí, era para mostrarle mejor cuán grato me es y me será en el futuro poder demostrarle mi total disponibilidad [132].

Pero, para aprovechar ya la actual, abordaré de cerca el asunto, respondiendo a su pregunta, que estriba en lo siguiente: que tanto de la providencia de Dios, que no se *distingue* de su voluntad, como del concurso divino y de la creación continuada de las cosas, *parece* seguirse claramente que o bien no existe pecado ni mal [88] alguno, o bien Dios hace los pecados y el mal. Sin embargo, no explica usted qué entiende por mal, y en cuanto puedo colegir por el ejemplo de la voluntad determinada de Adán, parece que entiende por mal la misma voluntad en cuanto que muchos hombres conciben que está determinada de tal modo o que se opone a la prohibición divina. Y por eso dice usted que es un gran absurdo (y yo se lo concedería, si fuera realmente así) afirmar una de estas dos cosas: o bien que el mismo Dios produce las cosas que son contrarias a su voluntad, o bien que son buenas, aunque contradigan su voluntad.

Por mi parte, no puedo conceder que *los pecados y el mal sean algo positivo y mucho menos que exista o*

---

[132] Spinoza no debía saber quién era su interlocutor (*supra*, nota 126) y se confía, emocionado, en quien se le presenta como «filósofo» o amante de la verdad. Actitud similar con Oldenburg (Ep. 2).

suceda algo contra la voluntad de Dios. Por el contrario, no sólo digo que los pecados no son algo positivo, sino incluso que nosotros no podemos decir (a no ser que hablemos impropiamente y al modo humano, como cuando se dice que los hombres ofenden a Dios) que se peca contra Dios.

En cuanto a lo primero, sabemos que cuanto existe,
[89] considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella. También yo tomo como ejemplo la decisión o voluntad determinada de Adán de comer del fruto prohibido. Esta decisión o voluntad determinada, considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanta esencia expresa. Lo cual se puede comprender por el hecho de que en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que, cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna. Claro que se la puede comparar con infinitas otras, respecto a ella mucho más imperfectas [133], como las piedras, los troncos, etc. Y esto, a decir verdad, lo concede cualquiera, pues aquellas cosas que uno detesta y mira con aversión en los hombres, las contempla con admiración y diversión en los animales [134]; como por ejemplo, las peleas de las abejas, los celos de las palomas, etc. (son) cosas que uno detesta en los hombres [135] y, no obstante, juzgamos por ellas perfectos a

---

133 Contra OP *(perfectioribus)* y NS *(volmaakter)*, el texto original dice muy bien *onvolmaakter;* cfr. Ep. 20, pp. 111/15 s., etc.

134 Según Colerus, Spinoza se divertía a veces contemplando peleas de arañas o de arañas y moscas (en Freudenthal, núm. 70, cap. 8, p. 61).

135 Spinoza admite que el verdadero amigo del hombre es el hombre y que no le está permitido imitar a los animales, etc., sino usarlos (E, II, 13, esc.; IV, 35, esc.; 27, esc. 1 (fin); 68, esc.; ap., cap. 27).

los animales. Si todo ello es así, *se sigue claramente que los pecados, por no indicar nada más que imperfección, no pueden consistir en algo que exprese esencia,* como el decreto de Adán y su realización. [90]

Además, tampoco se puede decir que la voluntad de Adán se oponía a la ley y que, por tanto, era mala, porque era desagradable a Dios. En primer lugar, porque sería poner una gran imperfección en Dios admitir que suceda algo contra su voluntad, o que desee algo que no logra conseguir, o que su naturaleza sea determinada de forma que sienta, como las criaturas, simpatía por unas cosas y antipatía por otras. Y sobre todo, porque eso estaría en contradicción con la naturaleza de la voluntad de Dios: pues, como ella no es distinta de su entendimiento, es igualmente imposible que se haga algo contra su voluntad como contra su entendimiento; es decir, que aquello que se haga contra su voluntad deberá ser de tal naturaleza que repugne también a su entendimiento, como un cuadrado redondo.

Por consiguiente, como la voluntad o decisión de Adán, considerada en sí misma, no era mala ni estaba, propia- [91]
mente hablando, en contra de la voluntad de Dios, se sigue que Dios puede e incluso, por las razones que usted mismo aduce, debe ser su causa. Pero *no en cuanto que esa voluntad era mala, ya que el mal que en ella había no era más que la privación de un estado más perfecto* que, a causa de esa acción, debió perder Adán.

Ahora bien, es cierto que la privación no es algo positivo, sino que sólo se denomina tal respecto a nuestro entendimiento y no respecto al entendimiento de Dios. Lo cual procede de que nosotros expresamos con una definición única todas las cosas singulares del mismo género, por ejemplo, todas las que tienen la figura externa del hombre; por eso mismo juzgamos que todas esas cosas son igualmente aptas para la suma perfección que podemos deducir de dicha definición. En cambio, cuando hallamos una cosa cuyas obras contradicen esa perfección, entonces juzgamos que está privada de ella y que se desvía de su naturaleza, *cosa que no haríamos de no*

haberla puesto bajo aquella definición ni haberle atribuido tal naturaleza. [92] *Ahora bien, Dios* ni conoce abstractamente las cosas ni forma definiciones generales como las mencionadas, y a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga y de hecho les confiere el entendimiento y el poder divino. Se sigue claramente, pues, que *la susodicha privación sólo se puede decir tal respecto a nuestro entendimiento, pero no respecto al de Dios* [136].

Me parece que con esto está totalmente resuelta la cuestión. Pero, a fin de hacer más claro el camino y eliminar todo escrúpulo, considero necesario responder a las dos cuestiones siguientes: primera, por qué dice la Sagrada Escritura que Dios desea que se conviertan los impíos y por qué prohibió a Adán comer del árbol, cuando él había decidido lo contrario; segunda, que de mis palabras parece seguirse que los impíos con su soberbia, avaricia, desesperación, etc., sirven a Dios lo mismo que los piadosos con su generosidad, paciencia, amor, etc., por cuanto todos cumplen la voluntad de Dios.

A la primera cuestión respondo que la Escritura, al estar principalmente al servicio del pueblo común, habla de ordinario al modo humano, ya que el vulgo es incapaz de entender las cosas sublimes. Y por eso creo yo que todas aquellas cosas, que Dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación, están redactadas en forma [93] de leyes, y por eso también los profetas imaginaron toda una parábola. En primer lugar, como Dios había revelado los medios de salvación y de perdición, que él mismo causa, lo presentaron como rey y legislador; a los medios, que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes; la salvación y la condenación, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios, los presentaron como premio

136 Sobre la idea del mal (pecado) como privación, cfr.: PPC, I, 13, dem.; CM, I, 6, 247/23 ss.; 7, pp. 262/20 ss.; 8, pp. 265/20 ss.; Ep. 20, pp. 101/14 ss.

y pena. Y así, como conformaron todas sus palabras a esta parábola, más que a la verdad, dibujaron permanentemente a Dios a imagen del hombre: ora enojado, ora misericordioso, ya deseando cosas futuras, ya presa de celos y sospechas, e incluso engañado por el mismo diablo. De ahí que los filósofos y todos aquellos que están por encima de la ley, es decir, aquellos que practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente, no deben prestar atención a tales expresiones [137].

Por consiguiente, *la prohibición a Adán* consistía simplemente en que Dios reveló a Adán que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros. Y, si me pregunta usted con [94]
qué fin se lo reveló, le respondo que para proveerlo de un conocimiento tanto más perfecto. Por tanto, preguntar a Dios por qué no le dio también una voluntad más perfecta, es tan inadecuado como interrogarle por qué no dio al círculo todas las propiedades de la esfera, como claramente se sigue de lo arriba dicho y como he demostrado en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de los *Principios* de filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico.

Por lo que respecta a la segunda dificultad, es sin duda verdad que los impíos expresan a su modo la voluntad de Dios; mas no por eso se deben comparar con los justos. Ya que cuanta más perfección posee una cosa, más participa también de la deidad y más expresa la perfección de Dios. Y como los justos poseen una perfección incalculablemente mayor que los impíos, no se puede comparar su virtud con la virtud de los impíos, de suerte que éstos carecen del amor divino que emana del conocimiento de Dios, en virtud del cual, únicamente, y a medida de nuestro entendimiento, nos llamamos sier-

---

[137] Sobre esta interpretación de la Escritura cfr.: TTP, I (fin) y II, pp. 42 ss.; IV, pp. 62 ss.; V, pp. 69 ss.; y nuestra *Introducción* a esa obra: (núm. 55), § 2.

vos de Dios. Aún más, como no conocen a Dios, no son más que un instrumento en manos del artífice, el cual presta su servicio inconscientemente y se consume con él, mientras que, por el contrario, los justos prestan su
[95] servicio a sabiendas y se perfeccionan con él.

He aquí, señor, lo que yo puedo ofrecer por el momento como respuesta a su pregunta. Nada deseo más vivamente que poder satisfacerle. Pero, si usted encuentra aún dificultad, le ruego que me la comunique, para ver si puedo eliminarla. Por su parte, no tema importunarme; mientras usted no esté plenamente satisfecho, nada me gustará más que conocer las razones, a fin de que brille finalmente la verdad. Mucho me gustaría poder escribir en la lengua en que me he educado, porque quizá pudiera así expresar mejor mis pensamientos. Pero sírvase tomar esto a bien y corregir usted mismo las faltas [138]. Y crea que soy de usted afectísimo amigo y servidor,

B. de Spinoza

Lange Bogart, 5 de enero de 1665 [139].

Todavía permaneceré en este huerto tres o cuatro semanas y, después, pienso ir de nuevo a Voorburg. Creo que recibiré antes su respuesta. Pero, si sus negocios no le permiten hacerlo, le ruego que me escriba a Voorburg, a la dirección: paseo de la Iglesia, casa del maestro Daniel Tydeman, el pintor.

---

138 Esta alusión puede referirse tanto al portugués, que era la lengua familiar de la comunidad judía de Amsterdam, y en concreto de la familia del filósofo, o al español, que era la lengua culta (educación, actos religiosos, etc.) (cfr. Menisma, núm. 127, pp. 89, 1 *; 103, 65 *; 287, 16 *; 307, n. 16; 402; 490, etc.), o mejor, añadiríamos nosotros, al latín, por ser la lengua que Spinoza manejaba hacía tiempo y que solía usar en sus cartas, en oposición al holandés, que, según da a entender, no escribe con seguridad: Spinoza podía pensar que Blijenbergh supiera el latín, no el español (Ep. 20, p. 125, nota 150).

139 Sobre esto y la posdata véase notas 131, 126 .

Carta 20 [140] [96]

Willen van Blijenbergh
al muy ilustre señor B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y verdadero amigo:

Tan pronto recibí su carta y la leí con rapidez, no sólo pensé contestarla enseguida, sino también ponerle muchas objeciones. Pero cuanto más la he leído, menos materia de objeciones he encontrado en ella, y cuanto más ganas tenía yo de verla, mayor placer he experimentado al leerla. No obstante, antes de rogarle que me resuelva algunas dificultades sencillas que aún me quedan, conviene saber lo siguiente.

Yo tengo dos reglas generales conforme a las cuales procuro filosofar siempre. La primera es el concepto claro y distinto de mi entendimiento, la segunda es la palabra revelada o voluntad de Dios. Según la primera, procuro ser un amante de la verdad; pero, según ambas, procuro ser un filósofo cristiano. Y cuando, después de [97]
un largo examen, sucede que mi conocimiento natural parece chocar con esa palabra o no puede conciliarse tan bien con ella, esta palabra tiene tanto poder sobre mí que los conceptos que me imaginaba que eran claros, antes dudo de ellos que ponerlos por encima y en contra de la verdad que encuentro prescrita en el libro sagrado. ¿Y qué extraño, si yo quiero creer firmemente que esta palabra es la palabra de Dios, es decir, que ella procede del sumo y perfectísimo Dios, que implica más perfecciones que las que yo puedo comprender? Quizá ha querido decir, de sí y de sus obras, más perfecciones que yo puedo comprender hasta ahora con mi entendimiento finito. Pues es posible que, con mis acciones, me haya privado de mayores perfecciones y que, si acaso yo tuviera la perfección de la que he sido privado por mi propia acción, yo pudiera

[140] Traducimos del autógrafo holandés: véase nota 125.

comprender que cuanto nos es propuesto y revelado en esa palabra está acorde con los más sanos conceptos de mi espíritu. Mas, como sospecho que yo mismo, por un error continuado, me he privado de un estado mejor, y como usted mismo afirma, en la proposición 15 de la
[98] primera parte de los *Principios,* que nuestro conocimiento, incluso el más claro, implica imperfección, prefiero inclinarme, aun sin razón, por esa palabra, por la simple razón de que procede del perfectísimo (lo doy aquí por supuesto, ya que no es el lugar de probarlo o sería demasiado largo), y por eso debo aceptarla.

Pues bien, si yo juzgara su carta según mi primera regla, con exclusión de la segunda (como si yo no la tuviera o ella no existiera), tendría que admitir, como admito, muchas cosas y admirar sus sutiles conceptos. Pero la segunda regla me hace alejarme más de usted. Dentro de lo que permite una carta, los examinaré con mayor amplitud aplicando una y otra regla.

En primer lugar, conforme a la primera regla establecida, yo le había preguntado: puesto que, según su posición, crear y conservar es una y la misma cosa, y Dios hace perseverar en su estado, no sólo a las cosas, sino también a sus movimientos y sus modos, es decir que concurre con ellos, parece seguirse de ahí que o *no existe mal alguno* o que *Dios mismo hace el mal.* Me apoyaba para ello en la regla de que nada puede suceder contra la voluntad de Dios o que ello implicaría una im-
[99] perfección o que las cosas que Dios hace (entre las cuales parecen estar también las que llamamos malas) también deberían ser malas. Pero, como también esto implica una contradicción y como, por más vueltas que le daba, no podía librarme de ella, acudí a usted, pues debía de ser el mejor intérprete de sus propios conceptos.

En su respuesta, se afinca usted al primer supuesto, a saber, que nada sucede ni puede suceder contra la voluntad de Dios. Pero, como había que responder a esta dificultad, si Dios no hace ningún mal, *sostiene usted que el pecado no es nada positivo y que además sólo muy impropiamente se puede decir que se peca contra*

Dios. Y en el Apéndice, parte I, capítulo 6, dice: «mal absoluto no existe ninguno, como es claro por sí mismo» [141]*, pues todo lo que existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cada cosa tanto como su esencia; de donde se sigue claramente que los pecados, al no indicar más que imperfección, no pueden consistir en nada que exprese una esencia.*

Si el pecado, el mal, el error (empléese el nombre que se quiera) no es más que la pérdida o privación de un estado más perfecto, parece que se sigue de ahí que la existencia no es jamás un mal o una imperfección, pero que un mal puede sobrevenir a la cosa existente. Porque [100]
lo perfecto no va a ser privado de un estado más perfecto por una acción igualmente perfecta, pero sí por inclinarnos a algo imperfecto, por no emplear adecuadamente las fuerzas que nos fueron dadas. Parece que usted *no llama a esto un mal, sino tan sólo un bien menor, porque las cosas, consideradas en sí mismas, implican perfección y, además, a las cosas no les pertenece, según usted dice, más perfección que la que les asigna y, de hecho, les concede el entendimiento y el poder divino. Por tanto, tampoco pueden manifestar en sus acciones más existencia que esencia han recibido.*

Así, pues, si no puedo realizar ni más ni menos actos que existencia he recibido, no se puede pensar siquiera una privación de un estado más perfecto. Pues, si nada sucede contra la voluntad de Dios y si se produce exactamente lo que corresponde a la esencia dada, ¿de qué forma imaginable puede surgir el mal, al que usted llama privación de un estado mejor? ¿Cómo puede alguien perder un estado más perfecto mediante tal acción preconstituida y dependiente? Por eso opino yo que usted tiene que elegir una de estas dos cosas: o que existe algo malo o que, si no existe, es que tampoco puede existir una privación de un estado mejor; pues que no haya

---

141 Cfr. CM, I, 6, pp. 247/34 s. La cita de CM sólo se refiere a esa frase; el resto recoge tres textos de Ep. 19, pp. 88-9.

[101] ningún mal y que se produzca privación de un estado mejor, me parece a mí una contradicción.

Usted, sin duda, dirá que con la privación de un estado más perfecto caemos sin duda en un bien menor, pero no en un mal absoluto. Pero usted mismo nos ha enseñado (*Apéndice,* parte I, capítulo 3) que no se debe disputar sobre ninguna palabra. Por eso, no discuto ahora si eso debe denominarse o no un mal absoluto, sino tan sólo si la caída de un estado mejor a uno peor no se llama y, con razón, debe llamarse un estado peor o que es más malo. Replicará usted que este estado malo contiene todavía mucho de bueno. Pero yo le pregunto si, propiamente, un hombre que por su imprudencia ha sido causa de la privación de un estado más perfecto y que, por lo mismo, es ahora menos que antes, no debe ser llamado malo.

Para eludir el razonamiento precedente (pues le parece que aún quedan algunas dificultades al respecto), dice usted: *existe sin duda un mal y este mal estuvo en Adán, pero no es algo positivo, sino que sólo se llama así respecto a nuestro entendimiento y no respecto al entendimiento de Dios; respecto a nosotros es privación* («y sólo en cuanto nosotros mismos nos privamos así de la libertad máxima que compete a nuestra naturaleza y que está en nuestro poder»), *pero, respecto a Dios,* es *negación* [141 bis].

[102] Examinemos, pues, ahora si eso que usted llama mal, aunque sólo sea tal respecto a nosotros, no es un mal; y después, si el mal, considerado, como usted hace, sólo respecto a Dios, debe ser llamado una negación.

A lo primero creo haber respondido de algún modo antes. Concedo que el ser menos perfecto que otro no pone ningún mal en mí, pues yo no puedo exigir del creador un estado mejor, y que eso sólo introduce en mí una diferencia de grado. Pero no por ello le puedo asentir a eso, en cuanto que ahora soy más imperfecto de lo

141 bis La cita del paréntesis (en latín en NS) responde a: PPC, I, 15, pp. 175/1/30.

que había sido y esto es así por mi culpa, sino que debo confesar que yo soy tanto peor que antes. Repito que, si yo me considero antes de haber caído en una imperfección y me comparo con otros que tienen mayor perfección que yo, esa menor perfección no es un mal, sino un bien de grado menor. Pero, si yo me comparo, después de haber caído de un estado más perfecto y de haber sido privado, por mi propia imprudencia, de mi condición primera, tal como salí de las manos del creador, cuando era más perfecto, entonces debo juzgar que soy peor que antes de eso; pues no fue el creador, sino yo mismo el que me conduje a ese estado, puesto que yo tenía poder suficiente, como usted mismo reconoce, para [103] preservarme del error.

En cuanto a la segunda cuestión, se trata de si el mal, que según usted afirma, consiste en la privación de un estado mejor (que no sólo Adán, sino también todos nosotros hemos perdido a causa de una acción totalmente precipitada y desordenada), si ese mal, repito, es, respecto a Dios, más bien una negación. Para examinar esto correctamente, debemos ver cómo concibe usted al hombre y cómo lo hace depender de Dios después del error y antes de él.

Según su descripción, no le corresponde más esencia que la que le atribuye el entendimiento y el poder de Dios y, de hecho, le confiere; es decir (si entiendo bien su pensamiento), que el hombre no manifiesta ni mayor ni menor perfección que esencia ha puesto Dios en él; y eso es hacer al hombre tan dependiente de Dios como a los elementos, las piedras, las plantas, etc. Ahora bien, si ésta es su opinión, no puedo comprender qué pueda decir la proposición 15 de la parte I de los *Principios*: *«como la voluntad es libre para determinarse, se sigue que tenemos poder de mantener la facultad de asentir dentro de los límites del entendimiento y, por tanto, de lograr que no caigamos en el error»* [142]. ¿No parece una con-

142 Cita literal del PPC, I, 15, esc., pp. 174/14 s.; cfr. Ep. 21, pp. 129/27 ss.

[104] tradicción hacer la voluntad tan libre que se pueda preservar del error y, al mismo tiempo, tan dependiente de Dios que no pueda manifestar ni mayor ni menor perfección que esencia ha puesto Dios en ella?

Respecto a lo segundo, a saber, cómo concibe usted al hombre después del error, dice usted que el hombre, por una acción precipitada, es decir, por no mantener la voluntad dentro de los límites del entendimiento, se ha privado de un estado más perfecto. Pero yo creo que usted, tanto aquí como en los *Principios,* debiera haber explicado con más precisión ambos extremos de esa privación (qué tenía antes de la privación y qué mantenía todavía después de la pérdida de ese estado perfecto, como usted lo llama). Porque se expresa bien lo que hemos perdido, pero no lo que hemos conservado (*Principios,* parte I, prop. 15): «*así, pues, toda la imperfección del error consistirá tan sólo en la privación de la libertad más perfecta, privación que se llama error*»[143].

Pero examinemos ambos extremos tal como usted dice. No sólo pretende usted que hay en nosotros distintos modos de pensamiento, que llamamos modos de querer y modos de entender, sino que además existe tal orden entre ellos que no podemos querer las cosas antes de haberlas entendido claramente; que, si mantenemos nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento,
[105] nunca erraremos; y finalmente, que está en nuestro poder el contener la voluntad dentro de los límites del entendimiento. Cuando medito esto atentamente, veo que una de estas dos cosas debe ser verdadera: o todo es una bella imaginación o Dios mismo ha impreso en nosotros ese orden. Ahora bien, si Dios ha impreso ese orden, sería poner una contradicción en Dios decir que eso ha sido hecho sin un fin y que Dios no desea que observemos y cumplamos ese orden. Y, si debemos observar el orden establecido en nosotros, ¿cómo podemos ser y permanecer tan dependientes de Dios?

Pues, si nadie manifiesta ni más ni menos perfección

---

143 Cita literal de PPC, I, 15, esc., pp. 175/31 ss.

que esencia ha recibido, y si este poder debe reconocerse en los efectos, aquel que deja ir su voluntad más allá de los límites del entendimiento, no ha recibido de Dios tanto poder, ya que, de lo contrario, lo mostraría en el efecto. Por consiguiente, aquel que yerra, sin duda no ha recibido de Dios el poder de no poder errar; de lo contrario, nunca erraría. Pues, según usted dice, le ha sido dada tanta esencia cuanta perfección es realizada.

Por otra parte, si Dios nos ha dado tanta esencia que podamos observar el orden que, según usted dice, podemos observar; y si manifestamos siempre tanta perfección como esencia tenemos, ¿cómo sucede que transgre- [106]
dimos ese orden? ¿Cómo sucede que podamos transgredir ese orden y que no siempre mantengamos la voluntad dentro de los límites del entendimiento?

En tercer lugar, si dependo de Dios (según antes he demostrado que usted sostiene) de tal modo que no puedo mantener la voluntad ni dentro ni fuera de los límites del entendimiento, a menos que Dios me haya dado antes tanta esencia y haya determinado una de ambas, ¿cómo puede convenirme la libertad de la voluntad, tal como interiormente la advertimos? Pues parece que es poner una contradicción en Dios, que nos dé una orden de mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento y que no nos dé tanta esencia o perfección que podamos hacerlo así. Y, si nos hubiera dado tanta perfección, como usted dice, no podríamos equivocarnos nunca. Pues cuanta esencia tenemos, tanta perfección debemos realizar, mostrando siempre en nuestras acciones el poder recibido. No obstante, nuestros errores son una prueba de que no poseemos tal poder que sea tan dependiente de Dios como usted quiere.

Por tanto, debe ser verdad una de estas dos cosas: o que no somos tan dependientes de Dios o que no tenemos en nosotros el poder de no poder errar. Ahora bien, según usted dice, tenemos el poder de no errar. Luego no podemos ser tan dependientes de Dios.

De lo dicho me parece constar claramente que es im- [107]
posible que el mal o ser privado de un estado mejor

deba ser, respecto a Dios, una negación. Pues ¿qué es decir que uno ha sido privado o que perdió un estado más perfecto, sino pasar de una perfección mayor a otra menor y, por lo mismo, de una esencia superior a una inferior? Y ser colocados por Dios en cierto grado de perfección y esencia, ¿no es querer que no podamos adquirir ningún otro estado sin que él lo conozca perfectamente y sin que él lo haya decretado y querido de otro modo? ¿Es siquiera posible que la creatura producida por el ser omnisciente y perfecto, que quiso que mantuviera tal estado de esencia y con la cual colabora Dios para que permanezca en él, decline en su esencia, es decir, que disminuya de perfección, sin el conocimiento de Dios? Me parece que esto implica una contradicción. ¿Y no es contradictorio decir que Adán perdió un estado más perfecto y que, por tanto, fue incapaz de cumplir la orden que Dios había puesto en su alma, y que Dios no tenía conocimiento alguno de esa pérdida e imperfección, es decir, del grado de perfección que Adán perdió? ¿Es concebible que Dios coloque a un ser en tal dependencia de él que no pueda actuar de otro modo,
[108] y que, por su acción, pierda éste después un estado más perfecto, y que, sin embargo, Dios no tenga ningún conocimiento de ello, pese a haber sido la causa absoluta de la acción de ese ser?

Admito que existe una diferencia entre el acto y el mal a él inherente; pero que *«el mal, respecto a Dios, es una negación»*, no lo puedo comprender. Que Dios conozca el acto, lo determine y coopere a él, y que, sin embargo, no conozca el mal que hay en él ni el resultado que él puede tener, me parece imposible en Dios. Suponga conmigo que Dios concurre en el acto de procreación con mi esposa; como es algo positivo, Dios tiene un claro conocimiento del mismo. Pero, si yo abuso de ese acto, realizándolo con la mujer de otro, contra mi promesa y juramento, a ese acto se adjunta un mal: ¿qué hay aquí de negativo respecto a Dios? No que yo realice el acto de procreación, ya que, en cuanto es positivo, Dios colabora a él. Por tanto, el mal que se adjunta al acto,

sólo debe consistir en que yo, contra mi propio pacto o el mandamiento de Dios, lo realizo con una mujer con la que yo no debiera cohabitar. Pero ¿es concebible que Dios conozca nuestros actos y que colabore con ellos, y que no sepa, sin embargo, con quién efectuamos los actos? Tanto más cuanto que Dios colabora también con [109]
la acción de la mujer con la que falté.

Me parece duro pensar tal cosa de Dios. Consideremos ahora la acción de matar. En cuanto es una acción positiva, Dios colabora con ella. Pero el efecto de esa acción, a saber, la destrucción de un ser y la disolución de una criatura de Dios, ¿la va a ignorar? ¡Como si Dios no conociera su propia obra! (Temo no comprender bien sus opiniones, ya que sus conceptos son demasiado perspicaces como para caer en error tan grosero.)

Quizá replique usted que los actos, tal como yo los supongo, son enteramente buenos y que no llevan consigo ningún mal. Pero entonces no puedo comprender qué es lo que usted llama mal, del que se sigue la privación de un estado más perfecto. En ese caso, el mundo entero caería en una confusión eterna e ininterrumpida y nosotros, los hombres, nos volveríamos semejantes a las bestias. Considere usted qué provecho traería al mundo semejante opinión.

Usted no acepta tampoco la forma corriente de describir al hombre, sino que atribuye a cada hombre tanta perfección en sus obras cuanta le concedió, efectivamente, Dios para actuar. Pero, entonces, yo no puedo menos de concluir que los impíos sirven a Dios con sus actos tan bien como los justos. ¿Por qué? Porque ni unos ni [110]
otros pueden realizar acción alguna más perfecta que las esencias por ambos recibidas y que la manifestada en sus efectos. Y no creo que usted resuelva la cuestión en la segunda respuesta, cuando afirma: *cuanta mayor perfección tiene una cosa, tanto más participa de la divinidad y más expresa la perfección de Dios. Y como los justos tienen una perfección incomparablemente mayor que los impíos, no se puede comparar su virtud con la de los impíos: porque éstos son un instrumento en las*

manos del artífice, que sirve sin saberlo y que se destruye sirviendo, mientras que aquellos sirven conscientemente y se perfeccionan sirviendo[144]. Es cierto que ninguno de los dos puede hacer más, pues, cuanta más perfección realiza uno sobre otro, tanta más esencia ha recibido respecto a él. Los impíos, en su exigua perfección, ¿no sirven a Dios tan bien como los justos? Pues, según su opinión, Dios no pide más a los impíos, o, de lo contrario, les hubiera dado más esencia, y no se la ha dado, como aparece por sus obras. Por tanto, no les pide más. Ahora bien, como cada uno hace, dentro de su especie, ni más ni menos que lo que Dios quiere, ¿por qué el que hace menos, pero que hace tanto como Dios le pide, no va a ser aceptado por Dios como el justo?

[111] Además, así como con el mal que, por imprudencia, cometemos con nuestro acto, perdemos, según usted admite, un estado más perfecto, también parece usted afirmar que, si mantenemos nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, no sólo permanecemos tan perfectos como éramos, sino que, sirviendo, nos hacemos más perfectos. Ahora bien, esta conclusión me parece contradictoria, puesto que, si nosotros dependemos de Dios de tal modo que no podemos realizar ni más ni menos perfección que esencia hemos recibido, es decir, que Dios ha querido, ¿cómo podremos hacernos peores por nuestra imprudencia o mejores por nuestra prudencia? Si el hombre es tal como usted lo describe, no puedo menos de concluir que los impíos sirven a Dios con sus actos tan bien como los justos con los suyos. De ser así, nos hacemos tan dependientes de Dios como los elementos, las hierbas, las piedras, etc. ¿Para qué nos sirve entonces nuestro entendimiento? ¿Para qué el poder de mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento? ¿Para qué se nos ha impreso ese orden?

---

[144] Cita literal de Ep. 19, pp. 94/27-95/4. Este paralelismo y el sentido muestran que existe una errata en el manuscrito: *versleten*, por *volmaakter*.

Y vea usted, por otra parte, de qué nos privamos: de la ansiosa y prudente meditación, en orden a hacernos perfectos siguiendo la regla de la perfección divina y el orden que nos fue impreso. Nos privamos de la plegaria [112] y de la búsqueda de Dios, de los que tantas veces hemos comprobado que recibimos un extraordinario consuelo. Nos privamos a nosotros mismos de toda religión y de toda la esperanza y tranquilidad que podemos esperar de la plegaria y de la religión. Pues es cierto que, si Dios no tiene conocimiento del mal, aún menos es de creer que él castigue el mal. ¿Qué razones habrá para que yo, si puedo librarme de la acusación del juez, no cometa ávidamente todos los delitos? ¿Por qué no hacerme rico por medios detestables? ¿Por qué no haré, sin distinción alguna, todo lo que nos gusta y cuanto nos sugiere la carne? Usted dice: porque debemos amar la virtud por sí misma. Pero ¿cómo puedo yo amar la virtud, si no me ha sido dada la esencia y la perfección suficiente? Y si yo puedo sacar tanta satisfacción de una acción como de la opuesta, ¿por qué esforzarnos para mantener mi voluntad dentro de los límites del entendimiento? ¿Por qué no hacer lo que me sugieren mis pasiones? ¿Por qué no matar secretamente al hombre que se me interpone, de algún modo, en el camino?, etc. He aquí cómo damos facilidades a todos los impíos y a la impiedad, y nos hacemos a nosotros semejantes a los troncos y reducimos todas nuestras acciones a los movimientos de un reloj.

De lo dicho me parece resultar que es muy duro pre- [113] tender que sólo impropiamente se pueda decir que nosotros pecamos contra Dios. Pues ¿qué significaría en nosotros la fuerza, que nos fue dada, de poder mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, y que, al traspasarlos, pecamos contra el orden? Pero quizá diga usted que no hay ningún pecado contra Dios, sino tan sólo ante nosotros mismos; porque, si se dijera con propiedad que pecamos contra Dios, también se debería decir que algo ha sucedido contra la voluntad de Dios. Pero, como esto, según su opinión, es imposible, también lo es el pecar. No obstante, debe

ser verdad una de estas dos cosas: o que Dios quiere esto o que no lo quiere. Si lo quiere, ¿cómo puede ser un mal respecto a nuestra esencia? Y si no lo quiere, según su opinión, no se produciría. Aunque esto es lo único que, según usted, implica un absurdo; sin embargo, admitir todas las incongruencias mencionadas, me parece a mí muy peligroso. Quién sabe si, acudiendo a una larga meditación, no descubriríamos algún expediente para conciliar de algún modo estas cosas.

Con esto daré por terminado el examen de su carta de acuerdo con mi primera regla general. Pero, antes de pasar a examinarla según la segunda regla, estableceré
[114] dos cosas, relativas a este concepto de su carta y a lo que usted afirma en los *Principios*, parte I, proposición 15. En la primera, afirma usted que «*nosotros podemos contener la potestad de querer y de juzgar dentro de los límites del entendimiento*» [145]. No puedo, en absoluto, darle mi asentimiento. Pues, si esto fuera verdad, siempre se hallaría un hombre, entre los innumerables que existen, que probara con sus obras que él posee tal poder. Cualquiera puede verificar claramente en sí mismo, por más que se empeñe en ello, que no puede conseguirlo. Y, si alguno duda de ello, examínese a sí mismo y verá fácilmente cómo, a pesar de su propia inteligencia, sus pasiones dominan a su razón, aun cuando procure poner en ello todas sus fuerzas. Claro que usted dirá que, si no lo logramos, no es porque nos sea imposible, sino porque no ponemos en ello diligencia suficiente. Yo le replico, de nuevo, que, si esto fuera posible, se hubiera hallado uno, al menos, entre tantos miles; y, sin embargo, entre todos los hombres, no ha existido ni existe uno siquiera que se gloríe de no haber caído en errores.

---

[145] Pese a que Spinoza negará haber dicho tal cosa (Ep. 21, pp. 129/27 ss.), la cita es literal (nota 142); cfr. TP, II, 6, pp. 278/3-8: este texto de Spinoza guarda un curioso parecido con el de Blijenbergh en las líneas siguientes.

¿Y qué pruebas podemos ofrecer en tales materias que sean más seguras que los ejemplos? Si existieran varios, aparecería uno; pero como no existe ni uno, tampoco hay ninguna prueba.

Usted puede insistir diciendo: si, suspendiendo mi juicio y conteniendo mi voluntad dentro de los límites de
mi entendimiento, puedo conseguir no errar, ¿por qué, [115]
si empleo la misma diligencia, no puedo lograr siempre el mismo efecto? Mi respuesta es que yo no puedo ver que nosotros tengamos tales fuerzas, como para perseverar siempre. Puedo, si pongo en acción todas mis fuerzas, recorrer una vez un camino de dos millas en una hora, pero no puedo hacer siempre lo mismo. Igualmente podré, con gran esfuerzo, preservarme una vez del error, pero no tengo poder suficiente para poder lograrlo siempre. Me parece claro que el primer hombre, al salir de la mano del perfecto artífice, poseía sin duda las fuerzas; pero (y en esto estoy de acuerdo con usted), como él no empleó suficientemente sus fuerzas o las empleó mal, perdió así el perfecto estado, a saber, el poder hacer, que antes estaba en su poder. Yo podría aducir diversas razones para probarlo, pero esto me llevaría muy lejos. Y en esto me parece a mí que reside la esencia misma de la Sagrada Escritura (por eso debemos apreciarla altamente, porque nos confirma que ninguna enseñanza está tan acorde con nuestra inteligencia natural), a saber, que por nuestra imprudencia se produjo una caída de nuestra primera perfección. Por eso, nada es más necesario que reformar, en cuanto sea posible, esa caída. Y éste es también el único fin de la Sagrada Escritura: volver el hombre caído a Dios.

En el segundo texto (*Principios,* parte I, prop. 15) [116]
afirma usted que *«repugna a la naturaleza del hombre comprender clara y distintamente las cosas»* [146]; de donde concluye finalmente usted que es mucho mejor asentir a las cosas, incluso confusas, y ser libre, que permanecer siempre indiferente, es decir, en el grado ínfimo de

[146] Cita literal de PPC, I, 15, esc., pp. 175/11 s.

libertad. Esta conclusión no me resulta clara, porque el suspender el juicio nos mantiene en el estado en que fuimos colocados por el creador; en cambio, el asentir a cosas confusas no es sino asentir a lo que no comprendemos y, actuando así, asentimos tan fácilmente a lo falso como a lo verdadero. Ahora bien (como dice en algún lugar Descartes)[147], si en nuestro asentimiento no observamos el orden que Dios ha establecido entre nuestro entendimiento y nuestra voluntad, a saber, que no asintamos a nada que no comprendamos claramente, aunque por azar diéramos con lo verdadero, pecamos realmente, porque no abrazamos la verdad según el orden que Dios quiso que la abrazáramos. Por tanto, así como el no asentir nos conserva en el estado en que fuimos colocados por Dios, así el asentir a lo confuso empeora nuestra condición, puesto que es la raíz del error, por el cual perdemos después nuestro estado perfecto.

Pero supongo que usted dirá: ¿no es mejor que nos hagamos más perfectos, afirmando cosas, aunque sean
[117] confusas, que permanecer siempre en el grado más bajo de perfección, no afirmando nada? Aparte de no admitir esto, hemos probado, de algún modo, que de esa forma no nos hacemos mejores, sino peores. Además, me parece imposible y casi contradictorio que Dios extienda el conocimiento de las cosas que él mismo ha determinado, más allá del conocimiento que él nos ha dado a nosotros, ya que ello supondría que Dios es causa absoluta de nuestros errores.

No se opone a lo dicho el que nosotros no podemos acusar a Dios de no tener que darnos más de lo que nos ha dado, ya que no estaba obligado a ello. En efecto, es verdad que Dios no tenía obligación de darnos más de lo que nos dió; pero también lo es que su perfección suprema supone que la criatura, que de él procede, no implique ninguna contradicción, como parece suceder en su hipótesis. Puesto que en ninguna parte de la naturaleza creada hallamos el conocimiento, excepto en nuestro

[147] Cfr. Descartes, *Princ. Philos.*, I, 31 ss.

entendimiento, ¿para qué nos ha sido dado, sino para contemplar y conocer las obras divinas, y qué parece seguirse de ahí con más evidencia que la necesidad de un acuerdo entre las cosas a conocer y nuestro entendimiento?

Si examinara según mi segunda regla general su carta, mi discrepancia sería mayor que según la primera. Porque me parece a mí (si me equivoco, sírvase rectificarme) que [118]
usted no concede a la Sagrada Escritura la infalible verdad y divinidad que yo creo que existe en ella. Es cierto que usted dice y cree que Dios ha revelado las cosas de las S. Escrituras a los profetas; pero de modo tan defectuoso que, de ser efectivamente como usted dice, implicaría una contradicción en Dios. Porque si Dios ha revelado su palabra y su voluntad a los hombres, se las ha revelado por un fin. Ahora bien, está claro que, si los profetas formaron una parábola con la palabra que habían recibido, se sigue que o Dios quiso eso o no lo quiso. Si Dios quiso que con la palabra recibida forjasen una parábola, es decir, que desvirtuaran su pensamiento, Dios fue la única causa de ese error y quiso tal contradicción. Y si Dios no quiso eso, es imposible que los profetas hayan querido forjar una parábola. Por otra parte, hay que pensar que, si suponemos que Dios entregó su palabra a los profetas, se la dio de forma que éstos no se equivocasen al recibirla. Pues Dios, al dar su palabra, tuvo que tener un fin, y el fin de Dios no puede ser inducir los hombres al error, ya que esto sería una contradicción en Dios. Por otra parte, tampoco podría [119]
el hombre errar contra la voluntad divina, porque esto, según su opinión, es imposible. Además de todo esto, no se puede creer que ese Dios omniperfecto permita que su palabra, entregada a los profetas para ilustrar al pueblo sencillo, recibiera de éstos un fin distinto del querido por él. Cuando afirmamos que Dios dio su palabra a los profetas, queremos decir que Dios se les mostró de forma extraordinaria o que habló con ellos. En cambio, si

los profetas forjaron con la palabra dada una parábola, es decir, que le dieron un significado distinto del que Dios quiso que le diesen, Dios se lo hubiera indicado desde un principio. Por consiguiente, es tan imposible respecto a los profetas como contradictorio respecto a Dios, que los profetas pudieran tener una opinión distinta de la que Dios quiso que tuvieran.

Por lo demás, veo que usted no prueba muy bien que Dios ha revelado su palabra tal como usted pretende, a saber, que sólo ha revelado la salvación y la perdición, que también ha decretado los medios seguros para ello y que aquéllas no son más que efectos de éstos. Pues si los profetas habían recibido la palabra de Dios con ese significado exacto, ¿qué razón habrían tenido
[120] para asignarle otro? Además, yo compruebo que usted no aduce ninguna prueba para convencernos de que su opinión deba colocarse por encima de la de los profetas. Y, si usted opina que la prueba consiste en que, de lo contrario, la palabra divina sería sumamente imperfecta y contradictoria, le respondo que eso está afirmado, mas no probado. Si se cotejaran ambas opiniones, ¡quién sabe cuál sería menos imperfecta! Por último, el ser omniperfecto debe saber muy bien hasta dónde puede entender el pueblo sencillo y, por tanto, cuál era el mejor medio de ser informado.

En la segunda parte de su primera cuestión, se pregunta usted por qué Dios había prohibido a Adán comer del árbol, si él había decretado lo contrario. Usted responde que la prohibición a Adán consistía tan sólo en que Dios reveló a Adán que el comer de aquel árbol causaba la muerte, igual que nos revela por la razón natural que el veneno es mortífero. Una vez sentado que Dios prohibió algo a Adán, ¿qué razón hay para que yo deba aceptar la forma de prohibición que usted establece, más bien que la aducida por los profetas, a quienes Dios mismo reveló esa forma de prohibición?
[121] Usted dice que su forma de prohibición es más natural y, por lo mismo, más verosímil y acorde con Dios. Pero yo niego todo esto. Pues ni comprendo que Dios nos

haya revelado, mediante el entendimiento natural, que el veneno es mortífero, ni veo razón alguna por la que yo deba saber que algo es venenoso, mientras no haya visto ni oído ningún efecto malo del veneno en otros. La experiencia de cada día nos enseña, por el contrario, cuántos hombres, por no conocer el veneno, lo comen sin saberlo y mueren. Claro que usted dirá que, si los hombres supieran que eso es veneno, también sabrían que es malo. Pero yo le respondo que nadie conoce el veneno ni puede conocerlo hasta que ha visto u oído que alguien ha sido perjudicado por sus efectos. Si suponemos que nosotros no hemos oído ni visto, hasta ahora, que alguien haya sido perjuidicado por el uso de tal objeto, no sólo no lo conoceríamos, sino que lo usaríamos libremente hasta que nos dañara. Verdades de éstas las aprendemos así todos los días.

¿Qué puede agradar más, en esta vida, a una inteligencia recta, que la contemplación de la perfecta deidad? Pues, como versa acerca de lo más perfecto, debe llevar consigo lo más perfecto que puede caber a nuestro entendimiento finito. No hay nada en mi vida que yo quisiera cambiar por ese placer. Con su celestial atractivo [122]
puedo yo pasar mucho tiempo. Y aunque me puede sobrecoger la tristeza, al ver que tantas cosas faltan a mi entendimiento finito, yo calmo mi pena con la esperanza, que aprecio más que la vida, de que perdurará en el ser y de que contemplaré esa divinidad con más perfección que ahora. Cuando considero esta vida, corta y fugaz, en la que me siento morir a cada instante, si tuviera que convencerme de que yo he de tener un fin y de que me veré privado de esa santa y deliciosa contemplación, sería sin duda la más mísera de todas las criaturas, que desconocen que tendrán un fin. Porque, antes de mi muerte, su temor me haría sentirme infeliz y, después de ella, sería totalmente nada y, por tanto, infeliz, en cuanto que sería privado de la contemplación divina.

A esto parecen conducirme sus opiniones: que cuando yo deje de existir aquí, dejaré de existir para siempre. Por el contrario, la palabra y la voluntad divinas con-

fortan mi espíritu con su testimonio interno de que, después de esta vida, he de gozar un día, en un estado más perfecto, con la contemplación de la omniperfecta deidad.
[123] Aun cuando finalmente se comprobara que esa esperanza era falsa, me hace feliz mientras la tengo.

Esto es lo único que yo pido y pediré a Dios con mis súplicas, mis deseos y mis graves votos (¡y ojalá pudiera yo contribuir más a ello!), mientras tenga aliento en mi cuerpo: que plegue a Dios hacerme tan feliz que, tan pronto se disuelva este cuerpo, continúe teniendo yo una esencia intelectual para contemplar esa perfecta deidad. Si yo consigo esto, me es indiferente lo que aquí se crea (pues cada uno lo hace a su modo): si tal hecho se puede o no fundar en el entendimiento natural y ser captado por él. Mi único voto, mi único deseo y mi constante plegaria es que Dios confirme mi espíritu en esa certeza. Si la poseo (¡si no la alcanzara, qué miserable sería!), mi alma exclamará anhelante: «como el ciervo anhela el agua de los arroyos, así mi alma suspira por ti, por ti, el Dios viviente. ¡Oh!, ¿cuándo llegará el día en que yo estaré contigo y te contemplaré?» [148] Si alcanza esto, tendré todo lo que busca y desea mi alma.

Pero en sus opiniones no creo yo encontrar la esperanza de que nuestro culto sea agradable a Dios. Por eso tampoco alcanzo a comprender (si me es lícito hablar de él al modo humano) cómo, si Dios no se compla-
[124] ce en nuestro culto y alabanza, nos iba a producir y conservar. Si en algo falseo su pensamiento, le ruego que me lo aclare. Pero quizá le he entretenido demasiado a usted y a mí; y, como veo que se me termina el tiempo y el papel, voy a concluir. Esto es lo que todavía no he visto resuelto en su carta. Quizá he sacado, aquí y allí, algunas consecuencias de su carta que no coinciden con sus opiniones. Ya veré sus aclaraciones al respecto.

Últimamente, me he ocupado en meditar sobre algunos atributos de Dios, en lo cual me ha ayudado no poco

---

[148] *Salmos,* 42, 2-3 (cita casi literal).

su *Apéndice*. En efecto, yo he parafraseado sus opiniones, que, en mi opinión, son auténticas demostraciones. Por eso me ha asombrado en extremo que L. Meyer diga en el prefacio que esa obra no expresa su sentir personal, sino que usted se vio obligado a ello para enseñarle a un discípulo suyo, al que le había prometido enseñar la filosofía de Descartes; pero que usted tiene una opinión totalmente distinta, tanto sobre Dios como sobre el alma, y especialmente sobre la voluntad humana. También veo que se dice en dicho prefacio que usted publicará, en breve, esos *Cogitata metaphysica* con más amplitud. He deseado vivamente ambas cosas, porque espero de ellos [125]
algo especial. No es mi costumbre, sin embargo, abrumar a nadie directamente con elogios [149].

Todo ello va dicho en sincera amistad, como pedía usted en su carta, y con el fin de encontrar la verdad. Disculpe que haya sido largo en exceso. Si recibiera aquí su respuesta, le quedaría muy agradecido. En cuanto al deseo de poder «escribir en la lengua en que fui educado», no puedo oponerme, a condición que, de no ser así, sea en latín o en francés [150]. Pero le ruego que me permita recibir la respuesta a ésta en la misma lengua, porque en ella he comprendido muy bien su pensamiento, y quizá en latín no le comprendería con tanta claridad. Si usted lo hace así, me sentiré obligado a seguir siendo de usted adictísimo,

Willen van Blijenbergh

Dordrecht, 16 de enero de 1665.

Desearía que en su respuesta incluyera una información más amplia sobre lo que usted entiende, propiamente, por una negación en Dios.

---

149 Pese a lo que se dice en PPC, pref., pp. 131-2, Blijenbergh no ve muy claro que los CM no sean la doctrina misma de Spinoza; cfr. *supra*. notas 42 (fin), 48, etc.

150 El texto alude al final de la carta precedente (p. 95), pero no parece bien redactado; por eso hemos introducido comillas; cfr. nota (138).

[126] # Carta 21 [151]

B. d. S.
al muy docto y distinguido señor
Willen van Blijenbergh
(Respuesta a la precedente)
(OP = «Versio»)

Muy señor mío y amigo:

Al leer su primera carta, pensaba que nuestras opiniones casi coincidían. Pero por la segunda, que me fue entregada el 21 de los corrientes, veo que está lejos de ser así, pues constato que no sólo disentimos sobre aquellas cosas que sólo remotamente se pueden derivar de los primeros principios, sino incluso sobre estos mismos principios. Hasta el punto de que dudo que nuestro intercambio epistolar pueda enseñarnos algo.

Efectivamente, veo que ninguna demostración, ni siquiera la más sólida del punto de vista lógico, tiene valor para usted, a menos que esté acorde con la explicación que usted u otros teólogos, conocidos suyos, atribuyen a la Sagrada Escritura [152].

Si usted entiende que Dios habla por medio de la S. Escritura más clara y eficazmente que por la luz del entendimiento natural, que también él nos concedió y que asiduamente conserva, firme e incorrupta, con su divina sabiduría, tiene usted razones válidas para doblegar el entendimiento ante las opiniones que atribuye a la S. Escritura, pues ni yo mismo podría obrar de otro modo.

En cuanto a mí, confieso lisa y llanamente que no entiendo la S. Escritura, aunque le he dedicado algunos años [153]; por otra parte, no se me escapa que, cuando he

* 151 Traducimos del texto latino de las OP, el único recogido por Gebhardt (véase nota 125), ya que el original holandés, aludido en Ep. 22, pp. 136/11 ss., se ha perdido.

152 Spinoza parece sospechar que Blijenbergh es portavoz de ciertos teólogos.

153 Cfr. TTP, IX, pp. 135 s. y 139.

conseguido una demostración sólida, no pueden venir a mi mente ideas que me hagan dudar jamás de ella. De ahí que yo asienta a lo que el entendimiento me muestra, sin la mínima sospecha de que puedo estar engañado o que la S. Escritura, aunque no investigue este punto, puede contradecirla. Pues, como he dicho ya en el *Apéndice* (no puedo indicar el capítulo, porque aquí, en el campo, no tengo el libro a mano), la verdad no contradice a la verdad [154]. Y si acaso descubriera que el fruto, que ya he extraído del entendimiento natural, era falso, [127]
al menos una vez, eso me haría dichoso. Porque yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así asciendo un grado más [155]. Al mismo tiempo reconozco (y ello me proporciona suma satisfacción y tranquilidad de espíritu) que todas las cosas son hechas por el poder del ser perfectísimo y por su inmutable decreto.

Pero, volviendo ya a su carta, le agradezco muchísimo que me haya revelado a tiempo su forma de filosofar; pero que usted me atribuya cosas como las que pretende deducir de mi carta, eso no se lo agradezco. ¿Qué base, le pregunto, le dio mi carta para que usted me atribuya la opinión de que los hombres son semejantes a las bestias, que viven y mueren como animales, que nuestras obras desagradan a Dios, etc.? (Aunque en este último punto disentimos al máximo, puesto que yo no le entiendo, a menos que diga que Dios se complace en nuestras obras, como aquél que ha logrado su fin, porque la cosa sucedió según su deseo.) En cuanto a mí, he dicho claramente que los justos honran a Dios y que, haciéndolo asiduamente, se hacen más perfectos y aman a Dios. ¿Es esto hacerles similares a las bestias [156], o decir que

---

154 Cfr. *supra*, nota 131 (en el campo); CM, II, 8, pp. 265/29 (verdad).

155 Cfr. E, IV, 35, esc., y 45, esc.

156 Para pp. 127/17 Akkerman parece cometer una errata (número 5: pp. 186/32-3... 535); cfr. Ep. 19, pp. 90 (135); Ep. 20, pp. 109/15 ss.; 111/12 s.

perecen como las bestias o que sus obras no agradan a Dios?

Si usted hubiera leído mi carta con más atención, hubiera visto claramente que nuestra discrepancia reside tan sólo en saber si Dios, en cuanto tal, es decir, considerado en sí mismo, sin atribuirle ningún atributo humano, comunica a los justos las perfecciones que éstos reciben (así lo entiendo yo), o si se las comunica como juez (que es, en última instancia, lo que usted hace). Y por eso precisamente defiende usted que los impíos, como hacen cuanto pueden según el decreto de Dios, sirven a Dios igual que los justos. Ahora bien, de mis palabras no se sigue nada por el estilo, puetso que yo no introduzco a Dios como juez; de ahí que valoro las obras según su propia calidad y no según el poder del que las efectúa; e igualmente el premio, que sigue a la obra, se deriva de ella con tanta necesidad como se sigue de la naturaleza del triángulo que debe ser igual a dos ángulos rectos. Y esto lo entenderá cualquiera que considere que nuestra suprema felicidad consiste en el amor de Dios, y que este amor fluye necesariamente del
[128] conocimiento de Dios, que tanto se nos recomienda. En su sentido general, se lo puede demostrar fácilmente, con tal que se atienda a la naturaleza del decreto divino, tal como expliqué en mi *Apéndice* [157]. No obstante, reconozco que todos aquellos que confunden la naturaleza divina con la humana son muy incapaces de comprenderlo.

Tenía la intención de terminar aquí esta carta, a fin de no molestarle más con estas cosas, que (como se ve claramente en el tan devoto aditamento que adjuntó al final de su carta) [158] sólo sirven de broma y de risa y no prestan utilidad alguna. No obstante, para no rechazar totalmente su petición, sigo adelante, explicando los términos *negación* y *privación* e indicando breve-

---

[157] Cfr. CM, I, 3, p. 243, nota marg. holandesa; II, 7, páginas 260 s. (texto holandés); 8; 9, pp. 266/16 ss.

[158] Cfr. Ep. 20, pp. 122-3.

mente cuanto es necesario para descubrir con más claridad el sentido de mi carta anterior.

Digo, pues, en primer lugar que la privación no es el acto de privar, sino tan sólo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada. En efecto, sólo es un ente de razón o modo de pensar que formamos al comparar unas cosas con otras. Decimos, por ejemplo, que un ciego está privado de la vista porque lo imaginamos fácilmente como vidente, ya surja esta imaginación de compararlo a él con otros que ven o de comparar su estado actual con el anterior, en que veía. Cuando consideramos así a ese hombre, comparando su naturaleza con la de otros o con la suya pasada, afirmamos que la vista pertenece a su naturaleza y por eso decimos que ahora está privado de ella. Pero cuando se considera el decreto de Dios y su naturaleza, no tenemos más razón para decir que ese hombre está privado de la vista que lo está la piedra, ya que en ese momento es tan contradictorio atribuir la vista a ese hombre como a la piedra. *Porque a ese hombre no le pertenece como propio más que lo que le atribuye el entendimiento y la voluntad de Dios*[159]. Por consiguiente, Dios no es más causa del no ver de aquél que del no ver de la piedra, lo cual es una simple negación.

Así también, cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por el apetito de placer y comparamos su apetito actual con el que tienen los justos o con el que tuvo en otro tiempo él mismo, decimos que ese hombre está privado de un apetito mejor, porque pensamos que le pertenece el apetito de la virtud. Pero no podemos hacer lo mismo si atendemos a la naturaleza del decreto y del entendimiento de Dios, ya que, en ese caso, dicho apetito no pertenece actualmen- [129]
te a la naturaleza de ese hombre más que a la naturaleza del diablo o de la piedra. Y por eso, en este sen-

---

159 Esta frase en bastardilla y las siguientes son citadas por Blijenbergh en la carta siguiente: Ep. 22, pp. 136/11 ss.; cfr. Ep. 20, pp. 100/6 ss.

tido, el apetito mejor no es privación, sino negación. En una palabra, la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza. Así se ve por qué el apetito de cosas terrenas de Adán era malo respecto a nuestro entendimiento y no respecto al divino. Pues, *aunque Dios conocía el estado pretérito y el presente de Adán, no por ello pensaba que Adán estaba privado del estado pretérito, es decir, que le pertenecía a su naturaleza.* Ya que en ese caso, Dios entendería algo contra su voluntad, es decir, contra su propio entendimiento.

Si usted hubiera entendido bien esto y que yo no acepto la libertad que Descartes atribuye al alma, tal como lo confiesa, en mi nombre, L. M. en el prefacio, no hubiera hallado en mis palabras la más mínima contradicción [160]. Ahora veo que yo hubiera hecho mucho mejor si en mi carta anterior hubiera contestado a las palabras de Descartes diciendo que nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y cuanto de ella depende se concilia con la providencia y la libertad de Dios (como lo hice, en varias ocasiones, en el *Apéndice* a los *Principios*), y que por eso no podemos descubrir, a partir de la creación divina, ninguna contradicción en nuestra libertad: porque no podemos captar cómo creó Dios las cosas y (lo que es lo mismo) cómo las conserva. Pero yo suponía que usted había leído el prefacio y que, si yo no le hubiera contestado conforme a mi verdadero sentir, hubiese faltado al deber de amigo que cordialmente le ofrecía. Pero esto me importa muy poco [161].

Mas como veo que usted no ha comprendido bien todavía la opinión de Descartes, le ruego que considere

---

160 Se refiere a Lodowijk Meyer (*supra,* nota 85), autor del prefacio a PPC: pp. 132/17-9.

161 CM, I, 3, pp. 242/26 ss.; II, 8, pp. 264/6 ss.; cfr. PPC, pref. de Meyer, pp. 132/25 s.; Ep. 58, pp. 268/8; Ep. 82, páginas 333/15; *supra,* nota 42.

estas dos cosas. Primera, que ni yo ni Descartes hemos dicho jamás que pertenece a nuestra naturaleza el contener nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento, sino tan sólo que Dios nos ha dado un entendimiento determinado y una voluntad indeterminada, de suerte que no sabemos para qué fin nos ha creado; y que, además, esta voluntad indeterminada y perfecta no sólo nos hace más perfectos, sino que, además, como le diré a continuación, ella nos es muy necesaria.

Segunda, que nuestra libertad no reside ni en cierta [130]
contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar y de negar, de suerte que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos. Por ejemplo, si nos es conocida la naturaleza de Dios, tan necesariamente se sigue de nuestra naturaleza el afirmar que Dios existe como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y, sin embargo, nunca somos más libres que cuando afirmamos una cosa de ese modo. Ahora bien, como esta necesidad no es sino el decreto de Dios, como claramente he mostrado en mi *Apéndice* a los *Principios*[162], se puede entender de algún modo en qué sentido hacemos libremente una cosa y somos su causa, pese a que la hacemos necesariamente y por decreto de Dios. Digo que podemos entender esto de algún modo, cuando afirmamos algo que percibimos clara y distintamente; en cambio, cuando afirmamos algo que no percibimos clara y distintamente, es decir, cuando soportamos que la voluntad se extienda fuera de los límites de nuestro entendimiento, no percibimos así esa necesidad ni el decreto de Dios, aunque sí la libertad que va siempre incluida en nuestra voluntad (sólo en este sentido se llaman buenas o malas nuestras obras).

Por consiguiente, si pretendemos conciliar nuestra libertad con el decreto y la continua creación de Dios, confundimos lo que entendemos clara y distintamente con lo que no percibimos y, por lo mismo, en vano lo

---

162 Cfr. nota 157.

intentamos. Por consiguiente, nos basta que sepamos que somos libres y que podemos serlo, no obstante el decreto divino, y que somos causa del mal en cuanto que ningún acto puede ser llamado malo, a no ser respecto a nuestra libertad. He ahí lo que concierne a Descartes en orden a demostrarle que sus palabras no incluyen, en ese punto, contradicción alguna.

Paso, pues, ya a lo que a mí me atañe. Me referiré en primer término, brevemente, a la utilidad que se deriva de mi opinión, y que reside principalmente en que nuestro entendimiento ofrece a Dios el alma y el cuerpo fuera de toda superstición. Mas no por ello niego que las oraciones nos sean muy útiles, una vez que mi entendimiento es demasiado pequeño para determinar todos los medios que Dios tiene para guiar a los hombres a su amor, es decir, a la salvación. De ahí que está tan lejos que esta opinión vaya a ser nociva, que constituye más bien
[131] el único medio de alcanzar el grado supremo de felicidad para aquellos que no son víctimas de ningún prejuicio ni de una pueril superstición [163].

En cuanto a que usted dice que yo hago a los hombres tan dependientes de Dios que los convierto en algo similar a los elementos, a las hierbas y a las piedras, eso mismo es prueba suficiente de que usted entiende perversísimamente mi opinión y de que confunde con la imaginación las cosas que incumben al entendimiento. Pues si usted hubiera captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios, no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas e imperfectas (¿quién osó jamás hablar tan vilmente del ser perfectísimo?), sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas. Por eso el decreto de Dios es el mejor medio de entender esa dependencia y operación necesaria, a condición de que nos fijemos no en los troncos y las hierbas, sino en las cosas creadas más inteligibles y más perfectas, como se des-

---

163 Cfr. TTP, XV, pp. 185/16 ss; 187/3 ss; 188/19 ss.

prende claramente de lo que ya he recordado, en el segundo punto, al hablar de la opinión de Descartes, cosa que usted debiera haber advertido.

Ni puedo silenciar mi gran asombro cuando usted dice: si Dios no castigara el delito (es decir, como un juez, con una pena que el delito no llevara consigo, pues sólo a esto nos referimos), *¿qué razón me impide que cometa ávidamente todo tipo de crímenes?* Por supuesto, quien deja de hacerlo por el solo temor de la pena (cosa que no espero de usted), no obra en modo alguno por amor ni abraza en absoluto la virtud. Por mi parte, no hago esas cosas o procuro no hacerlas, porque chocan abiertamente con mi peculiar forma de ser y porque me alejarían del amor y del conocimiento de Dios.

Aún más, si usted hubiera prestado alguna atención a la naturaleza humana y hubiera comprendido la naturaleza del decreto divino, tal como la expliqué en el *Apéndice,* y si, finalmente, usted hubiera sabido cómo hay que deducir una cosa antes de llegar a la conclusión, no hubiera dicho tan osadamente que mi opinión nos hace semejantes a los troncos, etc., ni me hubiera atribuido tantos absurdos como usted imagina.

Respecto a las dos cosas que, según dice usted antes de pasar a exponer su segunda regla, no es capaz de entender, le respondo así. Respecto a la primera, basta con Descartes para sacar su conclusión, a saber, que, si presta atención a su naturaleza, comprueba que puede
suspender su juicio; y si usted añade que usted no ex- [132]
perimenta que nosotros tengamos ahora tanto poder sobre la razón como para continuar teniéndolo siempre, para Descartes sería como decir que nosotros no podemos ver hoy que, mientras existamos, siempre seremos cosas pensantes o que conservaremos la naturaleza de una cosa pensante, lo cual es contradictorio. Respecto a la segunda, le digo con Descartes que, si no pudiéramos extender nuestra voluntad fuera de los límites de nuestro entendimiento, tan limitado, seríamos muy desdichados, ya que no estaría en nuestra mano ni comer

un pedazo de pan, ni dar un paso ni detenernos, puesto que todas las cosas son inciertas y llenas de peligros.

Paso ahora a su segunda regla y afirmo que estoy convencido de que yo no atribuyo a la Escritura esa verdad que usted cree existir en ella, y, sin embargo, también estoy convencido de que yo le atribuyo tanta autoridad o incluso más que usted, y que además, mucho más cauto que otros, procuro no atribuirle ciertas opiniones pueriles y absurdas, cosa que nadie puede lograr, a menos que entienda bien la filosofía o que tenga revelaciones divinas. De modo que a mí me convencen muy poco las explicaciones de la Escritura que ofrecen los teólogos vulgares, sobre todo si son de esos que siempre toman la Escritura a la letra y según el sentido externo. Por otra parte, nunca he visto, a excepción de los socinianos, ningún teólogo tan torpe que no caiga en la cuenta de que la S. Escritura habla con mucha frecuencia de Dios al estilo humano y que expresa su sentido mediante parábolas.

En cuanto a la contradicción que en vano (según creo) se empeña usted en descubrir, creo que usted entiende por parábola algo totalmente distinto de lo que es habitual. Pues ¿quién ha oído jamás que quien expresa sus conceptos en parábolas se aleja de su verdadero sentir? Cuando Miqueas dijo al rey Ajab que él había visto a Dios sentado en su solio y a los ejércitos celestes de pie a uno y otro lado, y que Dios les preguntó quién engañaría a Ajab[164], eso era sin duda una parábola con la que el profeta expresaba suficientemente lo que en esa ocasión (que no era para enseñar los sublimes dogmas de la teología) debía manifestar en nombre de Dios. No se alejaba, pues, de su propio parecer. Así también, los demás profetas manifestaron, por
[133] mandato de Dios, la palabra divina por ese medio al pueblo, no porque Dios lo pidiera así, sino porque era

[164] Cfr. *1 Reyes*, 22, 19 ss.; *2 Paralipómenos*, 18, 18 ss.

el medio mejor para conducir al pueblo al fin primario de la Escritura, el cual consiste, según el dicho de Cristo, en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo [165]. Las sublimes especulaciones, creo yo, no interesan nada a la Escritura. Por mi parte, no he aprendido ningún atributo eterno de Dios de la S. Escritura ni pude aprenderlo.

En cuanto al otro argumento (a saber, que los profetas manifestaron así la palabra divina, porque la verdad no es contraria a la verdad) [166], no me queda sino demostrar (como juzgará cualquiera que conozca el método demostrativo) que la Escritura, tal como es, es la verdadera palabra de Dios revelada. De esto no puedo tener una demostración matemática, a no ser por revelación divina. Y por eso he dicho: *creo,* y no: *sé por método matemático que todo cuanto reveló Dios a los profetas,* etc. [167], porque creo firmemente, pero no lo sé matemáticamente, que los profetas fueron íntimos consejeros y mensajeros fieles de Dios. Así que no hay contradicción alguna en lo que yo he afirmado; mientras que, del lado contrario, hay muchas.

El resto de su carta, a saber, cuando usted dice: *finalmente, el ser perfectísimo sabía,* etc. [168], y lo que usted aduce más adelante contra el ejemplo del veneno, y por último, lo que se refiere al *Apéndice* y lo que sigue, digo que no tiene nada que ver con esta cuestión.

Por lo que respecta al prefacio de L. M., en él se indica también qué le quedó por probar a Descartes para elaborar una prueba sólida del libre albedrío, y se añade que yo me inclino por la sentencia contraria y por qué

165 Cfr. *Mateo,* 22, 37 s.

166 La mención *quintum* de OP falta en NS, y con razón, pues no tiene correspondencia en la carta de Blijenbergh. Sugerimos leer *aliud,* pues parece referirse a Ep. 20, pp. 119/16 ss., en relación a Ep. 19, pp. 92/30 ss. Por eso, el paréntesis nos parece más correcto en OP que en Akkerman (núm. 7, p. 535), cuya traducción (pp. 194/21-4) altera, además, el orden del texto.

167 Cfr. Ep. 19, pp. 92/34-5.

168 Cfr. Ep. 20, pp. 120/9 ss.

razones. Quizá un día la exponga, pero de momento no estoy animado.

Acerca de la obra sobre Descartes, ni he pensado en ella ni he vuelto a ocuparme de ella desde que apareció en lengua holandesa [169]. Y por cierto que tengo razones para ello, pero sería largo enumerarlas aquí. No me resta, pues, qué decir, sino que yo, etc.

(Schiedam, 28 de enero de 1665) [170].

[134] Carta 22 [171]

Willen van Blijenbergh al muy ilustre B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y verdadero amigo:

Su carta del 28 de enero la he recibido a su tiempo, pero otras ocupaciones distintas de los estudios me han impedido contestarla antes. Como, además, la suya está sembrada aquí y allá de muy duros reproches, casi no sabía qué pensar de ella. Porque en su primera carta del 5 de enero me había ofrecido usted resueltamente su sincera amistad y me había asegurado que no sólo aquella carta, sino también las siguientes le serían muy gratas. Y me invitaba amistosamente, además, a que, si aún encontraba más dificultades, se las presentara con libertad, como hice con gran amplitud en la mía del 16 de enero. Yo esperaba recibir una respuesta amistosa e instructiva, acorde con su postulado y promesa; pero la que he recibido no revela demasiada amistad. Porque

---

[169] Se refiere a la traducción holandesa de PPC/CM, hecha por Pieter Balling (Amsterdam, 1664).

[170] La fecha y lugar de esta carta se desprende de: Ep. 19, pp. 95/19 ss., en relación a Ep. 22, pp. 134/7 ss.

[171] Traducimos del autógrafo holandés: cfr. nota 125.

usted me dice: que ninguna demostración, por clara que [135] sea, vale nada para mí; que yo no he comprendido el pensamiento de Descartes; que mezclo demasiado las cosas corporales con las espirituales, etc., y que, por tanto, ya nuestras cartas no servirán para instruirnos.

A esto le respondo, como amigo, que yo creo firmemente que usted entiende mejor que yo las materias arriba citadas y que está más habituado a distinguir las cosas corporales de las espirituales, ya que en la metafísica, en la que yo me estoy iniciando, ha llegado usted al grado supremo. Por eso buscaba yo su favor: para recibir su información. Pero nunca había pensado que con mis objeciones sinceras le daría ocasión de ofenderse. Le agradezco de corazón el trabajo que se ha tomado con las dos cartas, y especialmente con la segunda, en la que he captado, mejor que en la primera, su pensamiento. Sin embargo, tampoco puedo aceptarla plenamente mientras no sea eliminadas las dificultades que todavía encuentro en ella, lo cual no debe ser motivo de que usted se ofenda conmigo. Pues es un gran defecto de nuestro entendimiento el asentir a la veradd sin ver los motivos que son necesarios para asentir. Aun cuando sus conceptos fueran verdaderos, no puedo dar- [136] les mi asentimiento en tanto me queden algunos motivos de oscuridad o de duda, aunque esta duda no surja de la cuestión por usted expuesta, sino de la imperfección de mi entendimiento. Sabe usted esto muy bien como para que tomara a mal que yo le proponga de nuevo algunas objeciones, como debo hacerlo mientras no logre comprender claramente el asunto. Pues no lo hago con otro fin que encontrar la verdad y no con intención de deformar su pensamiento. Por eso le pido una respuesta amistosa a estas pocas objeciones.

Dice usted: *una cosa no tiene más esencia de la que la voluntad y el poder de Dios le atribuyen y de hecho le dan. Y si consideramos la naturaleza de un hombre arrastrado por la sensualidad y comparamos su actual apetito con el de los justos o con el que tuvo él mismo en otro tiempo, decimos que ese hombre está privado de*

un apetito mejor, porque entonces juzgamos que le pertenece el apetito de la virtud; cosa que no podemos hacer si consideramos la naturaleza del decreto y del entendimiento de Dios, porque, en ese sentido, ese apetito mejor no pertenece ahora a la naturaleza del hombre más que a la naturaleza del diablo o a la de una piedra, etcétera. Puesto que, aunque Dios conocía el estado preté-
[137] *rito y presente de Adán, no por ello entendía que Adán estaba privado del estado pretérito, es decir, que el estado pretérito pertenecía a su naturaleza presente*[172].

De estas palabras me parece seguirse claramente, salvo error, que, según su opinión, a la esencia de una cosa no pertenece más que lo que posee en este momento en que es percibida. Es decir, si tengo apetito sensual, ese apetito pertenece a mi esencia de ese tiempo, y si no tengo apetito sensual, a mi esencia de ese tiempo, en que no siento apetito, pertenece el no apetito. De donde se sigue de forma infalible que, respecto a Dios, yo incluyo tanta perfección en mis obras (sólo diferentes en grado) si tengo apetito sensual somo si no lo tengo, si cometo todo tipo de crímenes como si practico la virtud y la justicia. En efecto, en ese tiempo pertenece a mi esencia tanto cuanto realizo, ya que, según su afirmaciones, no puedo realizar ni más ni menos que esencia he recibido de hecho. Ahora bien, el deseo de placeres sensuales y de crímenes pertenece a mi esencia en el tiempo en que lo llevo a cabo. Y como en ese momento recibo de la divinidad esa esencia y no una mayor, nunca puede la divinidad exigirme otras obras. Por
[138] tanto, de sus afirmaciones parece seguirse claramente que Dios desea los crímenes exactamente del mismo modo que desea lo que usted denomina virtud.

Supongamos ahora que Dios, como tal y no como juez, concede a los justos y a los impíos una esencia del tipo y grado exacto que él desea que realicen sus obras. ¿Qué razón habrá entonces para que Dios no desee la acción del uno de la misma forma que la del otro? Como

[172] Cfr. Ep. 21, pp. 128 (159).

la voluntad de Dios da a cada uno la aptitud para su obra, se sigue que de aquellos a quienes menos ha dado exige exactamente igual que de aquellos a quienes ha dado más. Por consiguiente, Dios, considerado en sí mismo, quiere del mismo modo la mayor o menor perfección de nuestras obras, el deseo del placer y el deseo de la virtud. Y así, aquel que comete delitos debe cometerlos necesariamente, ya que en aquel momento no pertenece otra cosa a su esencia; e igualmente, aquel que practica la virtud, la practica porque el poder divino ha querido que eso pertenezca entonces a su esencia. Por tanto, una vez más, no logro verlo de otro modo: Dios quiere exactamente igual el crimen que la virtud, y en cuanto que quiere ambas cosas, es la causa tanto del uno como de la otra y, por lo mismo, ambos deben serle igualmente gratos. Pero a mí me resulta duro concebir tal cosa en Dios.

Veo que usted dice que los justos sirven a Dios. Pero, [139]
según logro colegir de sus escritos, servir a Dios no es otra cosa que ejecutar las obras que Dios ha querido que realicemos. Y lo mismo, escribe usted, hacen los impíos y voluptuosos. ¿Qué diferencia existe, entonces, respecto a Dios, entre el servicio de los justos y el de los impíos? Usted dice también que los justos sirven a Dios y que, sirviéndole, se hacen cada vez más perfectos. Pero yo no puedo comprender qué entiende usted por hacerse más perfectos ni qué significa ese hacerse cada vez más perfectos. En efecto, impíos y justos reciben ambos de Dios como tal, y no como juez, su esencia y la conservación o creación continuada de su esencia. Y ambos ejecutan la voluntad de Dios de la misma forma, a saber, según su decreto. ¿Qué diferencia puede existir, entonces, entre ambas esencias respecto a Dios? Pues el hacerse cada vez más perfectos no procede de su obra, sino de la voluntad de Dios. Y así, si los impíos se hacen más imperfectos por sus obras, eso se debe no a las obras, sino a la voluntad de Dios. Dado que ambos ejecutan la voluntad de Dios, no puede haber diferencia alguna entre esas dos esencias respecto a Dios. ¿Qué

razones hay, pues, para que los unos, por sus acciones, se hagan más perfectos y que los otros, sirviendo, se
[140] consuman?

Me parece que usted pone la diferencia entre la obra del uno y la del otro en que una obra incluye más perfección que la otra. Estoy seguro de que aquí se esconde un error mío o suyo, ya que no logro hallar en sus escritos ninguna regla según la cual una cosa se llame más o menos perfecta, excepto en cuanto tiene una esencia mayor o menor. Ahora bien, si ésta es la regla de la perfección, los delitos, respecto a Dios, le son tan gratos como las obras de los justos, ya que Dios, como Dios, es decir, respecto a sí mismo, los quiere del mismo modo, en cuanto que ambos fluyen de su decreto. Si ésta es la única regla de la perfección, sólo impropiamente se puede hablar de errores. En realidad, no existen ni errores ni delitos, sino que todo contiene exactamente la esencia que Dios le da, la cual, sea la que sea, siempre incluye perfección.

Confieso que yo no logro comprender esto con claridad y, por tanto, debe usted perdonarme que le pregunte si a Dios le agrada tanto el asesinar como el dar limosnas; si, respecto a Dios, es tan bueno robar como ser justo. Si es así, ¿cuáles son las razones? Y si no lo es, ¿qué motivos puedo tener yo para moverme a realizar
[141] esta obra que usted llama virtud, más bien que otra? ¿Qué ley me prohíbe lo uno más bien que lo otro? Si usted dice que la ley de la virtud misma, debo confesarle abiertamente que no hallo en sus escritos nada similar, por lo que se rija o reconozca la virtud. Como todo depende inseparablemente de la voluntad divina, tan virtuosa es una cosa como otra. Y por eso no comprendo que usted diga que debemos obrar por amor a la virtud; porque no puedo entender qué es para usted la virtud ni la ley de la virtud. Sin duda, dice usted que evita los vicios y delitos, porque chocan con su naturaleza particular y porque le apartarían del conocimiento y del amor de Dios. Pero en todos sus escritos no encuentro yo tal regla o prueba. Perdone, pues, que le diga

que de sus escritos me parece seguirse más bien lo contrario.

Usted evita esas cosas que yo llamo vicios, porque chocan con su particular naturaleza, mas no porque haya vicio en ellas. Usted evita obrar así como se evita comer un alimento que repugna a nuestra naturaleza. Ahora bien, quien evita las cosas malas simplemente porque repugnan a su naturaleza, poco tiene por qué gloriarse de su virtud.

Aquí surge, una vez más, la pregunta: si existiera un [142]
temperamento con cuya naturaleza particular no chocara, sino que concordara, el buscar los placeres o los delitos, ¿acaso existe un motivo de virtud que debiera moverlo a hacer el bien y a evitar el mal? ¿Cómo es posible que un hombre pueda evitar el apetito de placer, si ese apetito pertenece en ese momento a su naturaleza particular y si de hecho lo ha recibido de Dios y no puede evitarlo?

Tampoco logro ver en sus escritos esta consecuencia: que las acciones que yo llamo delitos le puedan separan a usted del conocimiento y del amor de Dios. Pues usted sólo ha hecho la voluntad de Dios y no podía hacer más que lo que fue dado, en aquel momento, por el poder y la voluntad de Dios a su esencia. ¿Cómo una acción así constituida, es decir, tan dependiente de Dios, puede desviarle del amor de Dios? Desviarse es ser confuso y no dependiente. Y, según su afirmación, esto es imposible. Ya hagamos esto o aquello, ya realicemos una perfección mayor o menor, lo recibimos, incluso nuestra esencia, en ese momento, inmediatamente de Dios. ¿Cómo, entonces, podríamos desviarnos? A menos que yo no entienda qué hay que entender por desviarse. En todo caso, es aquí y sólo aquí donde debe hallarse la causa de mi error o del suyo.

Aún me quedan muchas cosas que podría decir y pre- [143]
guntar.

1.°) ¿Dependen las sustancias intelectuales de distinto modo de Dios que las cosas sin vida? Pues aun-

que los seres intelectuales implican más esencia que los seres sin vida, ¿no es cierto que ambos reciben de Dios y de su decreto su movimiento en general y tal movimiento en particular? Por tanto, en cuanto dependientes, ¿no dependen exactamente de la misma forma? 2.°) Puesto que usted no atribuye al alma la libertad que le había atribuido Descartes, ¿qué diferencia existe entre la dependencia de las sustancias intelectuales y la de las carentes de vida? Y si no tiene ninguna libertad de querer, ¿cómo concibe usted la dependencia de Dios y cómo depende el alma de Dios? 3.°) Si nuestra alma no posee libertad, ¿no es nuestra acción, acción de Dios y nuestra voluntad, voluntad de Dios?

Aún podría preguntarle otras muchas cosas, pero no me atrevo a preguntarle tantas. Esperaré primero su respuesta a las cuestiones que acabo de mencionar, por si entiendo mejor sus opiniones de esta forma, y después trataré estas cosas más ampliamente de palabra. Tan pronto reciba su respuesta, dentro de pocas semanas, debo estar en Leiden y, a menos que usted prefiera otra cosa, será un honor para mí saludarle al pasar. Con esta
[144] esperanza, le saludo cordialmente y le repito que soy de usted adictísimo y devotísimo

Willen van Blijenbergh

Si no me escribe en sobre cerrado, sírvase escribir a Guillermo de Blyenbergh, corredor en granos, junto a la iglesia mayor.

Dordrecht, 19 de febrero de 1665.

P. D. Por la excesiva prisa, he olvidado incluir la siguiente pregunta: si acaso con nuestra prudencia no podemos impedir algo que, de lo contrario, nos sucedería.

Carta 23 [173]

B. d. S. al muy sabio y honorable señor
Willen van Blijenbergh
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y amigo: [145]

Esta semana he recibido dos cartas suyas; en una de ellas, del 9 de marzo, tan sólo se proponía confirmarme la otra, escrita el 19 de febrero y que me fue remitida desde Schiedam.

En esta última veo que se queja usted de que he dicho que *para usted no puede haber demostración alguna,* etc., como si hubiera dicho eso respecto a mis argumentos, porque no le convencieron al instante, lo cual está muy lejos de mi intención. Yo me refería a sus propias palabras, que dicen así: *y si alguna vez sucediera que, tras un largo examen, mi conocimiento natural pareciese pugnar con esta palabra o no (concordar) suficientemente bien con ella, etc., aquella palabra posee tanta autoridad para mí que los conceptos, que pienso percibir claramente, me resultan más bien sospechosos,* etc. [174]. Así que sólo he repetido brevemente sus palabras ni creo, por tanto, haberle dado en nada motivo de ofenderse. Tanto más, cuanto que yo aducía esas palabras en orden a mostrar el motivo de nuestro profundo desacuerdo.

Además, como usted había dicho, al final de su segunda carta, que sólo desea y espera perseverar en la fe y en la esperanza y que las otras cosas, de que podemos convencernos mutuamente por el entendimiento natural, le son indiferentes, ya comenzaba a pensar, y [146]
ahora vuelvo a hacerlo, que mis cartas no podrán servirle de nada y que, por tanto, me es más aconsejable

---

[173] Traducimos del autógrafo holandés: cfr. nota 125. Indiquemos que la carta del 9-3-1665 (pp. 145/18) se ha perdido.

[174] Cfr. Ep. 20, pp. 97/1 ss.

no abandonar mis estudios (que, por lo demás, ya me veo obligado a interrumpir con frecuencia) por asuntos que no pueden aportar beneficio alguno. Lo cual no contradice mi primera carta, ya que en ella le consideraba como simple filósofo que (como conceden no pocos que se proclaman cristianos) no tiene otra piedra de toque para la verdad que el entendimiento natural y no la teología. Pero usted me ha mostrado que piensa de forma muy distinta y que, además, el fundamento sobre el que yo me proponía edificar nuestra amistad no estaba puesto como yo pretendía.

Por lo demás, hay cosas que suceden con frecuencia en las discusiones, sin que por ello se traspasen los límites de la cortesía. Por eso, doy por no leídas ciertas cosas que usted dice en su segunda carta y otras parecidas en esta última. Lo que precede, lo he dicho en orden a mostrar que yo no le he dado motivo alguno para ofenderse y que aún menos hay razón para afirmar que yo no soporto que me contradigan. Dejo ya esto y paso a responder a sus objeciones.

[147] *Afirmo, en primer lugar, que Dios es absoluta y realmente causa* de todas las cosas que tienen esencia, cualesquiera que sean. De forma que si usted puede demostrar que el mal, el error, los crímenes, etc., son algo que expresa una esencia, le concederé sin reservas que Dios es la causa de los crímenes, del mal, del error, etcétera. Me parece que yo he probado suficientemente que lo que constituye la forma del mal, del error, del crimen, etc., no consiste en algo que exprese una esencia y que, por tanto, no se puede decir que Dios sea su causa. El matricidio de Nerón, por ejemplo, en cuanto incluía algo positivo, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón. ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? Simplemente que con dicha acción él demostró que era ingrato, inmisericorde y desobediente. Ahora bien, es cierto que nada de esto expresa algo de esencia y que, por tanto, tampoco Dios fue causa de

ello, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón.

Además, quisiera advertir aquí que, cuando hablamos en cuanto filósofos, no debemos usar expresiones de la [148] teología. Pues como la teología suele representar, y no sin razón, a Dios como un hombre perfecto, en teología es coherente decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos, mientras que se complace con las de los piadosos. En filosofía, en cambio, como vemos claramente que atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno, estos términos y otros por el estilo no tienen cabida aquí ni cabe emplearlos sin confundir al máximo nuestros conceptos. Por tanto, en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos éstos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios.

Finalmente, quisiera señalar que, aunque las obras de los piadosos (es decir, de aquellos que tienen idea clara de Dios, conforme a la cual se determinan todas sus acciones y pensamientos) y de los impíos (es decir, de aquellos que no tienen idea de Dios, sino tan sólo ideas confusas de las cosas terrenas, por las cuales son deter- [149] minadas sus acciones y pensamientos) y, finalmente, de todo cuanto existe, fluyen necesariamente de las leyes y de los decretos de Dios y dependen constantemente de él, sin embargo, se distinguen unas de otras no sólo en grados, sino en esencia. Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría. Con esto pienso haber respondido a sus objeciones (si las he entendido correctamente; pues a veces me asalta la duda de si las conclusiones que usted deduce no difieren de la proposición que pretende demostrar).

Pero esto quedará más claro si respondo a las cuestiones por usted planteadas[175] apoyándome sobre estos fundamentos. La primera es si resulta tan grato a Dios el asesinar como el dar limosnas. La segunda es si, respecto a Dios, es tan bueno robar como ser justo. La tercera, por fin, es si, supuesto un temperamento a cuya naturaleza singular no repugna, sino que conviene el buscar el placer y el cometer crímenes, existiría en él
[150] un motivo de virtud que pudiera moverle a hacer el bien y a evitar el mal.

A la primera cuestión le doy esta respuesta: que, hablando en términos filosóficos, yo no sé qué quiere usted decir con esta expresión, *ser grato a Dios*. Si me pregunta si Dios no odia al uno y ama al otro, si el uno no ofendió a Dios y el otro le complació, le contesto que no. Y si la pregunta es si acaso los hombres que matan y los que distribuyen limosnas son igualmente justos y perfectos, respondo de nuevo con la negativa.

A la segunda replico: si *bueno respecto a Dios* implica que el justo ofrece a Dios algo bueno y el ladrón algo malo, respondo que ni el justo ni el ladrón pueden causar en Dios agrado o enojo; si se pregunta, en cambio, si aquellas dos acciones, en cuanto son algo real y causado por Dios, son algo igualmente perfecto, digo que, si sólo atendemos a las obras y a su modo concreto, es posible que ambas sean igualmente perfectas. Por tanto, *si usted me pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos y felices, le contesto que no. Ya que por justo entiendo aquel que desea constantemente*
[151] *que cada uno posea lo que es suyo, y yo demuestro*[176] *en mi* Ética *(todavía no editada) que ese deseo, en los piadosos, se deriva necesariamente del conocimiento claro que tienen de sí mismos y de Dios. Y, como el ladrón no posee un deseo de ese género, está necesariamente desprovisto del conocimiento de Dios y de sí*

---

175 Cfr. Ep. 22, pp. 140/21 ss.; 142/1 ss.

176 Nos parece aludir a: E, II, 49, esc., pp. 135-6, 1.° y 3.°; o a IV, 37, esc. 1 *(pietas)*.

mismo, es decir, de lo principal que nos hace hombres[177].

Mas, si usted me pregunta, además, qué le puede mover a hacer esta obra, que yo llamo virtud, más bien que otra, le digo que yo no puedo saber de qué medio, entre los infinitos, se sirve Dios para determinarle a usted a esta obra. Pudiera ser que Dios hubiera impreso claramente en usted su idea, a fin de que olvidara el mundo por amor a él y que amara a los demás hombres como a usted mismo. Ahora bien, es evidente que tal constitución espiritual está en pugna con todas las demás que se denominan malas y que, por eso mismo, no pueden hallarse en un mismo sujeto. Por lo demás, no es éste el momento de explicar los fundamentos de la *Ética* ni de demostrar todas mis afirmaciones, ya que sólo me propongo responder a sus objeciones y alejarlas lo más posible de mí.

Finalmente, por lo que respecta a su tercera pregunta, implica una contradicción, pues me parece algo así como si se me preguntara: si con la naturaleza de alguien [152] fuera más acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara? Suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo (que yo conceda o no el libre albedrío) que, si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente, si no se colgara en ella. Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera. Ya que los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud.

A las otras preguntas[178] que usted añadió al final de su carta, no le contestaré, porque en una hora po-

---

177 Sin duda por una errata, Cohan traduce: «nos hace hombres felices».

178 El original holandés dice «de anderen vragen», refiriéndose a las tres preguntas de Ep. 22, pp. 143/1 ss., mientras que OP traducen «aliam quaestionem, quam calci epistolae addidisti», refiriéndose más bien a la posdata (pp. 144/10 s.).

dríamos plantear hasta un ciento del mismo calibre, sin llegar jamás a la respuesta de una sola, y porque usted mismo no urge mucho la respuesta. Por ahora, sólo le diré que esperaré su visita en la fecha por usted señalada y que será bienvenido. No obstante, yo preferiría que fuera pronto, porque me propongo ir a Amsterdam para una o dos semanas [179]. Entre tanto, reciba cordiales saludos, pues sigo siendo de usted adictísimo y devotísimo amigo y servidor,

B. de Spinoza

Voorburg, 13 de marzo de 1665.

[153]
Carta 24 [180]

Willen van Blijenbergh
al muy ilustre B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muy señor mío y amigo:

Cuando tuve el honor de estar con usted, la falta de tiempo no me permitió prolongar mi visita y mi memoria fue todavía más incapaz de conservar todo aquello de que habíamos hablado, pese a que, tan pronto me ausenté, concentré todos mis pensamientos a fin de lograr retener cuanto había oído. Por eso, al llegar al lugar más próximo, intenté confiar al papel sus opiniones, pero me di cuenta de que no había retenido de hecho ni una cuarta parte de lo que habíamos tratado. Por eso, debe usted excusarme de que le pregunte, una vez más, sobre ellas. Desearía darle de nuevo alguna recompensa por las

179 Las tres últimas frases, desde «por ahora...», sólo en el texto holandés. Cohan tergiversa ésta, pues hace decir a Spinoza: «preferiría... que no viniese, pues... dentro de una o dos semanas»...

180 Traducimos del autógrafo holandés; cfr. nota 125.

molestias, puesto que o bien no he comprendido claramente su opinión o no la he retenido bien.

Primera: ¿cómo podré yo, al leer los *Principia* y *Co-* [154]
gitata meta hysica, distinguir lo que está expuesto según la opinión de Descartes y lo que está expuesto según su propia opinión?

Segunda: si existe propiamente error y en qué consiste.

Tercera: en qué sentido afirma usted que la voluntad no es libre.

Cuarta: en qué sentido permite usted que Meyer diga en el prefacio *que usted admite que existe en la naturaleza una sustancia pensante, pero que niega que sea, en sentido estricto, la esencia del alma humana; que piensa, más bien, que, del mismo modo que la extensión es ilimitada, también el pensamiento no es limitado, y que, por lo mismo, así como el cuerpo humano no es absolutamente extenso, sino una extensión limitada de cierto modo por el movimiento y el reposo, conforme a las leyes de la naturaleza extensa, así también el alma humana no es absoluta, sino sólo un pensamiento limitado de cierto modo por las ideas, conforme a las leyes de la naturaleza pensante, la cual (alma) concluimos necesariamente que existe tan pronto el cuerpo humano comienza a existir como tal*[181]. De estas palabras me parece seguirse que, así como el cuerpo humano está compuesto de miles de pequeños cuerpos, también el espíritu humano está compuesto de miles de pensamientos; y que, así como el
cuerpo humano, al disolverse, se convierte de nuevo en [155]
los miles de cuerpos de que estaba compuesto, así también nuestro espíritu, al separarse de nuestro cuerpo, se descompone en los innumerables pensamientos de que estaba formado. Y así como los cuerpos separados de

[181] El texto está tomado de la traducción holandesa (nota 169), que responde, con ligeras variantes, a: PPC, I, pp. 132/8-17. El texto holandés dice «ziel» = «anima», mientras que el latino dice «mentis» o «mentem sive animam». Como se ve, Blijenbergh insiste en las preguntas formuladas en la Ep. 23, que Spinoza dejó sin contestar (véase nota 178).

nuestro cuerpo ya no siguen unidos entre sí, sino que se introducen otros cuerpos entre ellos, así también parece concluirse que, al disolverse nuestro espíritu, los innumerables pensamientos de que estaba compuesto, ya no siguen combinados, sino que se separan. Y así como al disolverse nuestros cuerpos siguen siendo cuerpos, pero no cuerpos humanos, así también, después de la muerte, se disuelve nuestra sustancia pensante, de forma que sigue habiendo pensamientos o sustancia pensante, pero no como eran cuando se llamaban un espíritu humano. De lo cual me parece resultar como si usted sostuviera que la sustancia pensante del hombre se cambia y se disuelve como los cuerpos, y que algunas incluso, como usted afirma de los impíos (si no recuerdo mal), se reducen totalmente a la nada y no conservan pensamiento alguno[181 bis]. Y, así como Descartes, según dice Meyer, da por supuesto que el alma es una sustancia absolutamente pensante, así también me parece a mí que usted y Meyer, con las palabras citadas, no hacen, en su ma-
[156] yor parte, más que presuposiciones. Por eso no entiendo, en este punto, claramente su opinión.

La quinta pregunta es que usted sostuvo, tanto en su conversación como en su última carta del 13 de marzo, que del conocimiento claro de Dios y de nosotros mismos, que nosotros tenemos, se sigue que nosotros deseamos constantemente que cada uno posea lo suyo. Pero aún queda por explicar de qué forma el conocimiento de Dios y de nosotros mismos suscita en nosotros un deseo permanente de que cada uno posea lo suyo, es decir, cómo del conocimiento de Dios se sigue que sintamos la obligación de amar la virtud y de omitir las acciones que llamamos vicios, y de dónde procede que (dado que, según sus afirmaciones, el matar y el robar contienen en sí algo positivo, lo mismo que el dar limosnas) el matar no implique tanta perfección, felicidad y paz interior como el dar limosnas. Quizá diga usted,

181 bis Textos paralelos: Ep. 19, pp. 94/33-5, Ep. 20, pp. 110/7-10.

como hace en su carta del 13 de marzo, que esta cuestión pertenece a la *Ética* y que allí será abordada. Pero, como sin la clarificación de estas cuestiones, así como de las precedentes, no logro comprender bien sus opiniones o me quedan absurdos que no consigo conciliar, le ruego amigablemente que me las conteste más ampliamente y muy especialmente, que me explique y aclare con detención algunas de las principales definiciones, postula- [157]
dos y axiomas, en los que se funda su *Ética* y, concretamente, esta cuestión.

Quizá se asuste usted ante el esfuerzo y se disculpe; pero yo le suplico, una vez más, que cumpla mi deseo, ya que, sin la respuesta a mi última pregunta, no podré comprender bien sus opiniones. Desearía poder recompensarle por esto. No me atrevo a fijarle el plazo de una o dos semanas; sólo le ruego que yo pueda tener aquí su respuesta antes de su viaje a Amsterdam[182]. Si lo hace así, me sentiré muy reconocido hacia usted y le probaré que soy y sigo siendo, de usted, seguro servidor,

Willen van Blijenbergh

Dordrecht, 27 de marzo de 1665.

Dirección: Al señor Benedictus de Spinosa (sic)
en Voorburg (en sobre cerrado).

---

[182] El texto latino habla de «dos o tres semanas»; y el holandés de «una o dos semanas». La alusión a las «definiciones..., axiomas» parece indicar que la *Ética* fue tema de la conversación entre ambos personajes, pues no basta la alusión de Ep. 23, pp. 151 (176).

[158] ## Carta 25

Henry Oldenburg
al muy ilustre B. d. S.

Muy ilustre señor y querido amigo:

Me he alegrado muchísimo cuando supe, por una carta reciente del señor Serrario, que usted vive y está sano y que se acuerda de su Oldenburg; pero, al mismo tiempo, acusaba a mi fortuna (si puedo usar tal palabra) de que me haya privado, por espacio de tantos meses, de aquel comercio epistolar tan entrañable que yo tenía antes con usted. La multitud de ocupaciones y la crueldad de las calamidades domésticas [183] son las culpables; pues mi total entrega y mi fiel amistad permanecerán siempre firmes e inconmovibles. El señor Boyle y yo conversamos a menudo de usted, de su erudición y de sus profundas meditaciones. Quisiéramos que saliesen a la luz los frutos de su ingenio y fueran bien acogidos por los doctos, y confiamos que usted procurará responder a nuestra esperanza.

No hay razón para que se imprima en ese país la disertación de Boyle sobre el nitro, la solidez y la fluidez, puesto que ya ha sido editada aquí en latín, y sólo falta un medio cómodo de enviársela. Le ruego, pues, que no permita que ninguno de sus impresores emprenda esa tarea. El mismo Boyle ha publicado, en latín e inglés, un tratado notable sobre los colores, así como una serie de experimentos sobre el frío, los termómetros, etc., donde se contienen muchas cosas importantes y nuevas [184]. Sólo esta guerra infausta impide que se

---

[183] Quizá se refiera a la guerra con Holanda, declarada por Inglaterra en enero de ese año (pp. 158/25 s.).

[184] Se refiere, sucesivamente, a tres obras de Boyle: *Essays* de 1661 (véase nota 5), *Experiments and considerations touching coulours* (1664), y *New experiments and observations upon cold* (1665).

le envíen a usted estos libros. También ha salido un excelente tratado con sesenta observaciones microscópicas, en el que se hacen muchas observaciones audaces, pero filosóficas (conforme a los principios mecánicos)[185]. Espero que nuestros libreros hallarán el medio de enivarle a usted ejemplares de todas estas obras. Por mi parte, deseo vivamente recibir de usted cuanto haya escrito últimamente o cuanto tenga entre manos, pues soy de usted adictísimo amigo,

Henry Oldenburg

Londres, 28 de abril de 1665.

Carta 26 [159]

B. d. S.
al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Integérrimo amigo:

Hace pocos días (me entregó) su carta del 28 de abril un amigo, que decía haberla recibido de un librero de Amsterdam, el cual seguramente la había recibido del señor Serrario. Me he alegrado muchísimo de saber, por fin, por usted mismo que disfruta de buena salud y que su benevolencia para conmigo es la misma de siempre. Por mi parte, siempre que tuve ocasión, no dejé de preguntar por usted y por su salud al señor Ser. y a

---

185 Se refiere a la *Micrographia* (1665) de Robert Hooke (1635-1703), colaborador de Boyle y sucesor (1677) de Oldenburg, en la secretaría de la *Royal Society,* en la cual se describen, por primera vez, las células de las plantas.

Christian Huygens[186], señor de Zeelhem, que me había dicho que también le conocía.

Por el mismo señor Huygens me enteré de que el eruditísimo señor Boyle aún vivía y que había publicado en inglés ese insigne tratado sobre los colores, y me lo hubiera prestado, si yo comprendiera la lengua inglesa. Por eso me alegro de saber por usted que ese tratado, junto con aquel otro sobre el frío y los termómetros, y del que aún no tenía noticia, fueron traducidos al latín y puestos a disposición del público.

El libro sobre las observaciones microscópicas también lo posee el señor Huygens, pero, si no me engaño, en inglés. Me ha contado cosas verdaderamente admirables sobre esos microscopios, como también sobre unos telescopios construidos en Italia, con los que pudieron observar los eclipses de Júpiter, producidos por la interposición de sus planetas[187], y, además, cierta sombra en Saturno, como producida por un anillo[188].

Al oír todo eso, no puedo menos de admirarme de la precipitación de Descartes[189], cuando dice que la causa de que los planetas cercanos a Saturno no se muevan (pues pensaba que sus asas eran planetas, quizá porque nunca observó que ellas tocan a Saturno), podía ser que Saturno gira en torno a su eje: pues, por un lado, esto no está muy de acuerdo con sus principios y, por otro, podía haber derivado con toda facilidad, de esos principios, la causa de dichas asas, si no fuera víctima de un prejuicio, etc.

---

[186] Christian Huygens (1629-95), célebre matemático y físico holandés, fue miembro de la *Royal Society* (desde 1663), y de la *Académie Française* (1665-81), por lo que viajaba con frecuencia. Por esta correspondencia, consta que Spinoza le visitaba (1664-6) y que hablaban de temas científicos, especialmente ópticos, por los que ambos tenían gran interés (nota 227).

[187] Se refiere a Giuseppe Campani, inventor del telescopio, y a Domenico Cassini, que observó con él, en Roma, las sombras de Júpiter en 1665.

[188] Hecho observado por el mismo Huygens en 1656 y dado a conocer en 1659, en su *Systema saturnium*.

[189] Cfr. Descartes, *Princ. phil.*, III, 154.

Carta 27 [190] [160]

B. d. S.
al muy afable y distinguido señor
Willen van Blijenbergh
(Respuesta a la Carta 24)

Muy señor mío y amigo:

Cuando recibí su carta del 27 de marzo, estaba a punto de salir para Amsterdam. Por eso, después de haber leído la mitad, la dejé en casa para contestarla a mi regreso. Porque pensaba que no incluía más que cosas relativas a la primera pregunta. Pero, al releerla después, comprendí que su contenido era muy distinto. En efecto, usted desea que pruebe, no sólo aquellas cosas que yo mandé escribir en el prefacio (a mis demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes*) [191], con el único fin de indicar a todos mi propia opinión y no de probarla ni de explicarla a nadie, sino también gran parte de la *Ética* que, como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física.

Por eso, no pude decidirme a cumplir su deseo, sino [161] que deseaba llegara la oportunidad para pedirle de palabra y amistosamente que usted desistiera de su ruego; y así le daría el motivo de mi negativa y le mostraría que sus preguntas no contribuyen nada a la solución de nuestra primera cuestión, sino que dependen, en su mayor parte, de dicha cuestión. Pues, lejos de que mi opinión, relativa a la necesidad de las cosas, no pueda ser entendida sin sus últimas preguntas, es más bien al revés: la solución de estas preguntas y lo que ello supone, no puede ser entendida sin que se comprenda antes la necesidad de las cosas, pues usted sabe que la necesidad de las cosas toca a la metafísica y que el conocimiento de ésta siempre va delante.

---

190 Traducimos del autógrafo holandés: cfr. nota 125.
191 Texto entre paréntesis sólo en OP: 160/15.

Pero, antes de que se me presentara la ocasión deseada, mi hospedero me ha entregado, esta semana, otra carta en sobre cerrado, que parece traslucir cierto descontento a consecuencia de mi excesiva tardanza. Ello me ha obligado a escribirle estas frases a fin de comunicarle mi propósito y mi decisión, como acabo de hacer.

Confío en que usted, cuando lo haya meditado a fondo, desistirá voluntariamente de su petición y que man-
[162] tendrá, no obstante, su buena disposición hacia mí. Por mi parte, le demostraré, en cuanto me permitan mis fuerzas, que soy de usted afecto amigo y servidor,

B. de Spinoza

Voorburg, 3 de junio de 1665 [191 bis].

Carta 28 [192]

B. d. S.
al muy docto y experto señor
Johannes Bouwmeester [193]

Mi querido amigo:

No sé si usted se ha olvidado completamente de mí; muchas cosas, sin embargo, me hacen sospecharlo. En

---

191 bis El autógrafo añade aquí la dirección de pp. 144/6 ss. La carta aludida (pp. 161/30 s.) también se ha perdido.

192 El borrador autógrafo, desechado por los editores de OP como «intranscendente», fue publicado por Vloten (1862), etc.

193 Johannes Bouwmeester (1630-80) estudió filosofía y medicina en Leiden (1651-8) y era íntimo amigo de L. Meyer (nota 85); como miembro de la sociedad literaria *Nil volentibus*, tradujo del latín al holandés la célebre novela del filósofo árabe-español, Abentofail: *El filósofo autodidacta* (Rieuwertsz, Amsterdam, 1672) y parece ser también el autor de la poesía latina antepuesta a los PPC (núm. 2, I, p. 134). Se colige que es el destinatario de esta carta por ser muy amigo (*amice singularis,* etcétera), traductor y experto en medicina.

primer lugar, cuando iba a despedirle, antes de mi viaje, seguro de encontrarle en casa, puesto que usted mismo me había invitado, me enteré de que había ido a La Haya. Regreso a Voorburg sin la menor duda de que usted me visitaría, al menos de paso; pero, con perdón de los dioses, volvió a casa sin saludar a su amigo. Finalmente, he esperado tres semanas, y en todo este tiempo no he llegado a recibir carta suya. Por tanto, si usted quiere que yo cambie de opinión, lo conseguirá fácilmente con una carta, en la cual podrá indicarme, además, el modo de establecer nuestra correspondencia epistolar, a la que hemos aludido una vez en su casa.

Entre tanto, quisiera rogarle encarecidamente, aún más, se lo pido y suplico por nuestra amistad, que decida entregarse con verdadero afán a una obra seria y que se digne consagrar la mejor parte de su vida al cultivo del entendimiento y del alma *(anima)*. Se lo digo cuando aún hay tiempo y antes de que se lamente de haber [163]
perdido el tiempo y a sí mismo.

Quisiera, además, decir algo sobre nuestra proyectada correspondencia. A fin de que no tema expresarse con libertad, deseo que sepa que antes sospechaba y ahora estoy casi seguro de que usted desconfía de algún modo, y más de lo justo, de su talento y que teme preguntar o proponer algo que no sea digno de un hombre docto. No estaría bien alabarle personalmente ni referir aquí sus cualidades. Pero, si teme que yo comunique sus cartas a otros, que después se burlen de usted, le prometo desde ahora que las conservaré escrupulosamente y que no las entregaré absolutamente a nadie sin su licencia. Bajo estas condiciones puede iniciar nuestra correspondencia, a menos que dude de mi fidelidad, lo que no creo en absoluto.

Espero que, en su primera carta, me exprese su opinión al respecto y, además, que me envíe un poco de ese dulce de rosas rojas, que usted me había prometido, aunque ya me encuentro mucho mejor. Desde que salí de allí, me hice una sangría, sin que por ello remitiera la fiebre (aunque, ya antes de cortarme la vena, estaba un

poco más aliviado, por el cambio de aires, según creo). Pero he sufrido dos o tres veces la terciana, que he logrado, finalmente, expulsar con una buena dieta y mandarla al mismo diablo; no sé a dónde se ha ido, pero procuro que no vuelva a mí [194].

Por lo que respecta a la tercera parte de nuestra filosofía, enviaré pronto una parte, a usted, si desea ser el traductor, o al amigo de Vries. Pues, aunque había decidido no enviar nada antes de terminarla, como se alarga más de lo que suponía, no les quiero hacer esperar más tiempo. Enviaré aproximadamente hasta la proposición 80 [195].

De los asuntos ingleses oigo muchas cosas, pero nada seguro [196]. El pueblo no cesa de sospechar todos los males, pero nadie logra dar con un motivo de por qué la escuadra no despliega las velas. La cosa aún no parece estar fuera de peligro. Temo que los nuestros quieran ser demasiado avisados y previsores. Pero, al fin, los hechos mismos nos dirán qué pretenden y qué traman. ¡Ojalá los dioses lo lleven a buen término! Deseo saber qué opinan los nuestros por ahí y qué saben de cierto. Pero lo que deseo por encima de todo, etc.

(Voorburg, junio de 1665) [197].

---

194 Cfr. nota 349. Clara confirmación de que Spinoza padecía del pulmón (murió de tisis, quizá heredada de su madre), como dice Colerus. Sobre el «dulce de rosas», descrito por A. Koerbagh en *Een bloemhof van allerley liefelijkheid* (Un jardín...), cfr. Meinsma, núm. 127, p. 315, notas 62-3 = receta exacta.

195 En relación con esto véase nota 61 y Ep. 30, pp. 166/20 ss.

196 Se refiere a la guerra con Inglaterra (nota 183).

197 La fecha no consta en el borrador autógrafo (único texto que se conserva de esta carta); pero se deduce de pp. 163/25 ss., ya que la flota holandesa perdería la batalla de Lowestoff el 13 de junio.

Carta 29 [198] [164]

Henry Oldenburg
al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy distinguido señor y estimado amigo:

Por su carta última, escrita el 4 de septiembre, veo que usted se interesa de corazón por nuestras cosas. No sólo ha ganado mi afecto, sino también el de nuestro nobilísimo Boyle, quien, junto conmigo, le da las más sinceras gracias y corresponderá, en el momento oportuno, a su amabilidad y afecto con toda clase de favores de que él sea capaz; y puede estar seguro que otro tanto haré yo.

En cuanto a ese celoso señor que, no obstante estar ya lista aquí la traducción latina del tratado sobre los colores, se ha decidido a hacer otra, quizá se convenza de que ha sido imprudente en su tardío celo. Pues ¿qué será de su traducción, si el propio autor completara esa traducción latina, hecha aquí en Inglaterra, con otros muchos experimentos que no se encuentran en la edición inglesa? Es obvio que nuestra edición, que se difundirá enseguida, será totalmente preferida a la suya y que todo hombre sensato la apreciará mucho más. Pero él que actúe a su capricho, si quiere; nosotros procuraremos obrar con toda sensatez.

---

198 El autógrafo de esta carta, también desechado por los editores de OP, fue publicado por Vloten (1862). En ella se alude a otra carta de Spinoza, con fecha del 4 de septiembre (pp. 164/6), en la que se aludía a temas del TTP (pp. 165/2 s.). Dado, sin embargo, que Ep. 26 no tiene fecha y que, en contra de lo que supone Gebhardt (núm. 4, pp. 345/133), Ep. 25 parece haber tardado en llegar a manos de Spinoza (Ep. 26, pp. 159/6-8 = Ep. 32, pp. 175/31 ss.) y Ep. 26 está claramente incompleta (no incluye la respuesta a la petición de Oldenburg de que no se publique en Holanda otra traducción latina del tratado de Boyle sobre los colores: cfr. Ep. 25, pp. 158/18 ss. en relación a Ep. 29, pp. 164/12 ss.), no cabe desechar la hipótesis de que la carta aquí aludida sea Ep. 26.

El *Mundo subterráneo* de Kircher [199] aún no ha aparecido en nuestro país, a causa de esta peste que impide casi toda comunicación. A ello se añade la horrible guerra, que trae consigo una Ilíada de males y extermina del mundo toda humanidad. Entre tanto, aunque nuestra Sociedad filosófica no celebra ninguna sesión pública, en esta época de peligros, alguno que otro de sus miembros no olvidan que lo son. De ahí que, en privado, unos hacen experimentos anatómicos, otros mecánicos y otros de otro tipo. El señor Boyle ha sometido a examen el origen de las formas y cualidades, tal como hasta ahora se ha enseñado en las escuelas y por los maestros, y ha
[165] elaborado un tratado (sin duda insigne) sobre el tema, que pronto entregará a la imprenta [200].

En cuanto a usted, veo que no tanto filosofa, cuanto, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, la profecía y los milagros, aunque quizá lo haga usted filosóficamente [201]. Sea como fuere, estoy seguro que será una obra digna de usted, y yo tengo gran deseo de conocerla. Como estos dificilísimos tiempos obstaculizan la libertad de comunicaciones, le ruego que, al menos, se digne comunicarme en su próxima carta cuál es el plan y el objetivo de ese escrito suyo.

Aquí esperamos cada día noticias sobre la segunda batalla naval, a menos que su flota se haya retirado de nuevo al puerto. La valentía, de la cual se discute entre ustedes, según usted indica, es salvaje y no humana [202].

---

[199] Athanasius Kircher (1601-80), jesuita alemán, profesor de filosofía, matemáticas y lenguas orientales, publicó *Mundus subterraneus*, en 1657 (se alude a la ed. de Amsterdam, 1665), en el que estudiaba todas las fuerzas y fenómenos terrestres.

[200] Se refiere a: *Origin of forms and qualities according to the corpuscular philosophy* (1666).

[201] Clara alusión al contenido del TTP: véase nota 198 y cartas a Blijenbergh; espec. Ep. 19, pp. 92/31 ss.; Ep. 21, pp. 126/22 ss.; 132/12 ss.

[202] La «segunda batalla» (véase nota 197) no se produjo ese año. Pero Spinoza debió aludir a Oldenburg a ciertos preparativos... De hecho, el mismo Jan de Witt (1626-72), jefe de go-

Pues si los hombres actuaran bajo la guía de la razón, no se despedazarían unos a otros, como ahora está a la vista. Mas ¿para qué quejarme? Habrá vicios mientras haya hombres; pero tampoco aquellos serán perpetuos, y la intervención de los mejores los lenifica.

Mientras escribo ésta, me entregan una carta que me ha escrito el insigne astrónomo de Danzig, el señor Juan Hevelius[203], en la cual me informa, entre otras cosas, de que su *Cometografía,* que consta de doce libros, ya lleva un año en la imprenta y que ya están impresas 400 páginas, o sea los nueve primeros libros. Me indica, además, que me ha enviado algunos ejemplares de su *Prodromus Cometicus,* en el que ha descrito ampliamente el primero de los dos cometas recientes; pero aún no han llegado a mis manos. Se propone, además, publicar un libro sobre el segundo cometa y someterlo al juicio de los doctos.

Me gustaría saber qué opinan ahí sobre los péndulos de Huygens[204], especialmente de aquellos que, según se dice, dan una medida tan exacta del tiempo que podrían servir para medir, en el mar, las longitudes. ¿Qué sucede, también, con su *Dióptrica* y con el *Tratado sobre el movimiento,* pues esperamos ambos desde hace tiempo? Estoy seguro de que él no está ocioso; pero me gustaría

---

bierno entre 1653-72, salió el 14 de agosto al frente de la flota. ¿Se hizo desaparecer, por ese motivo y la posible alusión al impresor («celoso señor»: pp. 164/12), la carta de Spinoza o parte de ella? (nota 198).

203 Johannes Hevelius o Hevel (1611-87) es célebre por sus dos obras aquí aludidas: *Cometographia, cometarum naturam et omnium a mundo condito historiam exhibens* (Danzig, 1668) y *Prodromus cometicus, sive historia cometae anno 1654, cum dissertatione de cometarum omnium motu, generatione variisque phaenomenis* (Danzig, 1665). Describió, además, en dos obras distintas, los cometas de 1664 y 1665.

204 Cfr. nota 186. Se refiere a las siguientes obras: *Horologium* (1658) y *Horologium oscillatorium* (1673), que perfecciona la anterior; y a *Dioptrica* y *De motu corporum ex percussione* (ambas póstumas).

saber qué proyectos tiene. Y usted, que disfrute de buena salud y continúe amándome. De usted adictísimo,

E. O.

(Londres, sept. de 1665).

A monsieur Mr. Benedictus Spinosa In baggyne-straet, ten huyse van Mr. Daniel de Schilder in Adan en Eva. à la Haye[205].

Carta 30[206]

B. d. S.
al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Fragmento I[207].

El *Mundo subterráneo* de Kircher lo he visto en casa del señor Huygens, quien alaba su piedad, mas no su

205 La fecha es sólo aproximada (cfr. Ep. 25: abril; Ep. 31: octubre, y nota 198). El texto autógrafo añade esta dirección, en La Haya, y no en Voorburg, quizá porque en esa calle vivía un hermano del hospedero de Spinoza, Daniel Tydeman, llamado Mesach, que serviría de intermediario; cfr. nota 230.

206 Esta carta consta actualmente de dos fragmentos, que nosotros publicamos en su orden lógico. El 1.°, no incluido en la edición de Gebhardt ni traducido en la edición española de Acervo Cultural (núm. 3 = 1977), se conserva, en su original latino, transcrito en una carta de Oldenburg a Sir Robert Moray (6-10-1665), y fue publicado, por primera vez, por A. Wolf (número 181 = 1935). El segundo, ya incluido en Vloten/Land y ediciones posteriores, fue transcrito también por Oldenburg en una carta a R. Boyle (10-10-1665) y editado, por primera vez por Willis (núm. 179 = 1870). Traducimos el 1.° de Wolf y el 2.° de Gebhardt.

207 Oldenburg (núm. 137, vol. II, 1966, pp. 540 s. = Ep. 422) presenta así el fragmento: «I should have said nothing more at this

talento; no sé si porque trata de los péndulos y llega a la conclusión de que no sirven en absoluto para determinar las longitudes, lo cual se opone totalmente a la opinión de Huygens.

Usted desea saber qué opinan los nuestros acerca de los nuevos péndulos de Huygens. Todavía no le puedo indicar nada seguro sobre ello. Sé, sin embargo, que el fabricante, que es el único que tiene el derecho de fabricarlos, suspende completamente la fabricación, porque no puede venderlos. No sé si porque se han roto las relaciones comerciales o porque los vende demasiado caros, ya que los pone a 300 florines reales cada uno.

El mismo Huygens, al preguntarle yo sobre su *Dióptrica* y sobre el otro tratado acerca de los parhelios, me ha contestado que aún está investigando algo en dióptrica y que tan pronto lo descubra, enviará a la imprenta dicho libro junto con el tratado sobre los parhelios. Pero creo que, en este momento, piensa en su viaje a Francia (pues piensa ir a vivir allí tan pronto regrese su padre), más que en cualquier otra cosa. Y lo que dice estar investigando en dióptrica, es si puede colocar las lentes en los telescopios de suerte que el error de una corrija el error de la otra y conseguir así que todos los rayos que atraviesan paralelos el objetivo de vidrio, lleguen al ojo como si se hubieran juntado en un punto matemático, lo cual aún me parece imposible. Por lo demás, en toda su dióptrica, como en parte he visto y en parte, si no me engaño, le he oído a él mismo, no trata más que de figuras esféricas.

En cambio, respecto a su tratado sobre el movimiento, acerca del cual también usted desea informarse, pienso que es inútil esperarlo [208]. Ya ha pasado demasiado tiem-

---

time, but that just now there comes to my hands a letter from an odd philosopher, that lives in Holland, but no hollander, who having lately conversed with M. Huygens writes to me thus:» (texto siguiente).

[208] Las aclaraciones anteriores responden a las preguntas de Oldenburg en la carta precedente (pp. 165/24 ss.), excepto lo de los parhelios, que no aparece allí.

po desde que él comenzó a alardear de que había descubierto, mediante el cálculo, que las reglas del movimiento y las leyes de la naturaleza son totalmente distintas de las propuestas por Descartes y que las de Descartes son casi todas falsas. Y, sin embargo, no ha expuesto hasta ahora un solo ejemplo de ello. Sé muy bien que hace más o menos un año le he oído decir que todo lo que había descubierto, tiempo ha, por el cálculo, lo ha comprobado después en Inglaterra mediante experimentos, pero me cuesta creerlo. Pienso, en cambio, que tanto él como Descartes están completamente equivocados respecto a la regla del movimiento, que en Descartes es la sexta[209].

Fragmento II[210]

[166] Me alegro de que los filósofos de su Colegio vivan y se recuerden de usted y de su república (de las letras). Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los beligerantes se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas. Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa[211]. A mí, empero, esas turbas no me in-

---

[209] Oldenburg pregunta, a continuación, a Moray si él recuerda que Huygens haya realizado tales experimentos en Inglaterra.

[210] Oldenburg (núm. 36, vol. V, 1744, p. 339) dice a Boyle, refiriéndose al fragmento I: «In the same letter to Sir Robert (Moray), I took notice to him of what a certain odd philosopher (whom you know better than he, it being Signior Spinoza) hath very lately written to me concerning M. Huygens's transmigration into France, his pendulums and his progress in dioptrics, etc. The same Spinoza expresses a very great respect for you and presents you his most humble service and is displeased that the Dutch stationers will, in spite of our teeth, sell off one of their own *History of Colours,* before the translation made here can be sent thither. To give you an extract of what he is thinking and doing, he writes thus:» (sigue el fragmento II).

[211] La expresión *ille irrisor* parece referirse a Demócrito de Abdera (ca. 465-370), que tenía, desde antiguo (cfr. Aelianus, *Poikilè historia,* IV, 20), fama de tal. Spinoza admira su rigor

citan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. Por eso, yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad.

Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son:

1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos;

2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda;

3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores [212].

Aún no ha llegado a mis oídos que un cartesiano haya explicado los fenómenos de los recientes cometas a partir

científico (Ep. 56, pp. 261/30 ss.), mas no su actitud burlona (cfr. E, III, pref.; TP, I, 4, etc.).

[212] Clara alusión a los móviles de Spinoza al iniciar la redacción del TTP (cfr. Ep. 29, pp. 165/2 ss. y TTP, pref. y cap. VII, princ.).

de la hipótesis de Descartes, y dudo que se los pueda explicar correctamente a partir de ella... [213]

[167] Carta 31

Henry Oldenburg
al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy distinguido y estimado amigo:

Obra usted como corresponde a un hombre sensato y a un filósofo, ya que ama a los hombres de bien; ni tiene usted por qué temer que ellos no le amen también o no valoren justamente sus méritos. El señor Boyle le envía, junto conmigo, sus saludos y le exhorta a que continúe filosofando con todo esmero y diligencia. Ante todo, si ha hallado alguna luz en la ardua tarea de conocer cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con las demás, le rogamos afectuosamente que nos lo comunique [214].

Apruebo totalmente las causas que usted aduce como razones que le han incitado a elaborar el tratado sobre la Escritura, y deseo ardientemente poder contemplar con mis ojos sus comentarios sobre este tema. Quizá el señor Serrario me envíe en breve algún paquete; le puede entregar con toda confianza, si le parece, lo que ya tenga escrito sobre ese tema, y le prometemos prontitud recíproca en nuestros servicios.

He hojeado un poco el *Mundo subterráneo* de Kircher y, aunque sus razonamientos y teorías no revelan gran ingenio, sin embargo las observaciones y los experimentos, que allí nos describe, hacen honor a la dili-

---

213 Cfr. Descartes, *Princ. phil.,* III, 126-9. De la comparación de esta carta con las dos de Oldenburg (Ep. 29 y 31) resulta que debe estar prácticamente completa.

214 La misma pregunta ya sugerida en: Ep. 3, pp. 11/28 ss.

gencia del autor y a su deseo de hacer méritos ante la república filosófica. Ya ve usted que yo le concedo algo más que piedad, y fácilmente puede colegir la intención de aquellos que le asperjen con esta agua bendita.

Cuando usted se refiere al tratado de Huygens sobre el movimeinto, insinúa que las reglas cartesianas del movimiento son casi todas falsas. Ya no tengo a mano el librito, que usted ha editado anteriormente, sobre los *Principios* de Descartes, demostrados geométricamente, y no recuerdo si demuestra allí esta falsedad o si, en atención a otros, ha seguido al pie de la letra *(káta póda)* [168]
a Descartes [215].

Ojalá exprese usted, finalmente, las ideas por usted concebidas y se entregue a cuidar y a educar al orbe filosófico. Recuerdo que usted indicó en algún lugar que muchas de aquellas cosas, que el mismo Descartes decía que superaban la comprehensión humana, e incluso muchas más sublimes y sutiles, pueden ser claramente entendidas y fácilmente explicadas por los hombres [216]. ¿Por qué vacila, amigo mío, qué teme? Intente, inicie, culmine tarea tan importante, y verá cómo todo el coro de los verdaderos filósofos le apoya. Me atrevo a empeñar mi palabra, y no lo haría si dudara que podré rescatarla. Jamás creería que usted se proponga algo contra la existencia y la providencia de Dios; puestos a salvo estos baluartes, la religión descansa sobre base firme y, por lo mismo, todas las meditaciones filosóficas se defienden y excusan con facilidad. Acabe, pues, con toda dilación y no permita que le importunemos más.

Creo que pronto recibirá usted información de lo que se deba opinar sobre los recientes cometas. Hevelius de Danzig y el francés Auzoutus [217], ambos hombres doc-

---

215 Esta alusión, así como las relativas a Huygens y a los miembros de la *Royal Society* (pp. 168/24 s./33 s.) responden a temas del *Fragmento I* de Ep. 30. Oldenburg recibió, pues, PPC/CM.

216 Cfr. PPC, *prefacio,* pp. 132/29 ss.; *supra* (161).

217 Sobre Hevelius cfr. nota 203. Adrien Auzout (Rouen, ?-París, 1691) era miembro de la *Académie. Française.* La controversia (cfr. Ep. 30, pp. 166/29 ss.) se refiere al cometa de 1664

tos y matemáticos, están en desacuerdo acerca de las observaciones hechas. El asunto está ahora en discusión, y cuando la controversia esté decidida, espero tener información completa de ella, y yo se la transmitiré a usted. Ya puedo afirmar una cosa, que todos los astrónomos que yo conozco opinan que no fue un cometa, sino dos, y aún no he encontrado a nadie que haya intentado explicar dichos fenómenos por la hipótesis cartesiana.

Le ruego que, si llega a sus manos algo sobre los estudios y trabajos del señor Huygens, del éxito de los péndulos y de su traslado a Francia, se digne indicármelo cuanto antes.

Añada, por favor, qué se dice por ahí sobre el tratado de paz, sobre las intenciones del ejército de Suecia, trasladado a Alemania, y sobre el avance del obispo de Münster[218]. Opino que toda Europa estará envuelta en guerras el próximo verano y todo parece converger hacia un cambio inusitado. Sirvamos, pues, nosotros a la divinidad suprema con mente pura y cultivemos la filosofía verdadera, sólida y útil.

Algunos de nuestros filósofos, que se fueron con el rey
a Oxford, celebran allí frecuentes reuniones y se ocupan
de fomentar los estudios físicos[219]. Entre otras cosas, co-
[169] menzaron a investigar la naturaleza de los sonidos; según
creo, harán experimentos para averiguar en qué proporción se deben aumentar los pesos que tensan una cuerda, para que, sin ninguna otra fuerza, la cuerda así tensada emita un sonido que forma una consonancia prefi-

---

(nota 203): cfr. *Philosofical transactions* (revista mensual de la *Royal Society,* publicada por Oldenburg desde marzo de 1665), núm. 9 (12-2-1666).

218 Suecia y el príncipe-obispo de Münster, Chr. Bernhard von Galen, aliados con Inglaterra, atacaron a Holanda por el Este en 1665. Pero la falta de apoyo por parte de Suecia e Inglaterra, por un lado, y el pacto de Holanda con Francia, por otro, hicieron que la acción fracasara en 1666 (Münster en la primavera, y Suecia en el otoño).

219 Cfr. Ep. 29, pp. 164/26 ss.: alusión implícita a la peste que asoló Londres ese verano de 1665, donde morían hasta 8.000 personas por semana: cfr. Meinsma, núm. 127, p. 299.

jada con el sonido anterior. En otra ocasión, le hablaré más ampliamente de todo esto. Que disfrute usted de buena salud y recuerde a su adictísimo,

Henry Oldenburg

Londres, 12 de octubre de 1665.

Carta 32 [220]

B. d. S.
al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Nobilísimo señor:

Les agradezco mucho, a usted y al nobilísimo señor Boyle, que hayan tenido la amabilidad de exhortarme a filosofar. Por mi parte, continúo haciéndolo en la medida de mis fuerzas y no dudo, además, de su ayuda y benevolencia.

Cuando usted me pregunta qué opino sobre la siguiente cuestión: *para que conozcamos cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás,* supongo que usted me pide las razones por las que estamos convencidos que eso es así. [170]
Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una concuerda con su todo, ya he dicho en mi carta anterior que lo ignoraba; puesto que para conocer eso sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes [221]. Procuraré, pues, mostrar el motivo que me fuerza a afirmar eso. Pero, previamente, quisiera advertir que yo no atribuyo a la naturaleza belleza ni deformi-

---

220 La situación del texto de esta carta es similar a la de Ep. 6 (15): véase *Introducción,* I, 1.°

221 Cfr. Ep. 31, pp. 167 (214) y Ep. 30 (2), pp. 166/11 ss.

dad, orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino respecto a nuestra imaginación[222].

Por conexión (*cohrerentia*) de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se
[171] considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y solo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no como una parte[223].

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas

---

222 Cfr. E. I, *apéndice,* pp. 78, 81, etc.

223 En relación con todo este tema, cfr. Ep. 6, especialmente notas 17, 20, 24, 30, 32, 34, etc.

a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí. Pues, [172]
si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera [224] de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Hasta aquí lo que se refiere al todo y la parte.

Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y
a obrar de una forma segura y determinada, de suerte [173]
que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones. En cambio, si

[224] El texto autógrafo decía: «fuera de aquéllas que pueden seguirse de la sola naturaleza de la sangre, es decir, de la relación del movimiento de la linfa, del quilo, etc., entre sí» (páginas 172/33-4).

atendemos a la sustancia, yo concibo que cada una de las partes tiene una unión más estrecha con su todo. Pues, como ya intenté demostrar antes de ahora, en la primera carta que le escribí, cuando todavía residía en Rijnsburg, dado que la sustancia es por su naturaleza infinita, se sigue de ahí que cada una de las partes pertenecen a la naturaleza de la sustancia corpórea y que sin ella no pueden ni existir ni ser concebidas[225].

Ahora verá usted el modo y el motivo por qué pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza. Por lo que respecta al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamien-
[174] tos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto *(ideatum)*. Afirmo, además, que el alma humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza, sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto sólo percibe el cuerpo humano, y en este sentido afirmo que el alma humana es una parte de cierto entendimiento infinito.

Pero sería prolijo explicar aquí y demostrar con rigor todas estas cosas y las a ellas ligadas, ni pienso tampoco que usted espere esto de mí en este momento. Incluso dudo si he captado bien su intención y le he contestado algo distinto de lo que me pedía; espero que usted me lo diga.

En cuanto a lo que usted escribe a continuación, que yo he insinuado que casi todas las reglas cartesianas del movimiento son falsas, si bien recuerdo, dije que ésa era la opinión de Huygens; además, sólo afirmé que era falsa la sexta, y añadí que, en mi opinión, también Huygens se equivocaba en ese punto. Con ese motivo,

---

225 Cfr. Ep. 2, pp. 7/24 ss. El texto autógrafo decía: «se sigue que cada una de las partes de toda sustancia corpórea pertenece a toda la sustancia y que no puede existir ni ser concebida sin el resto de la sustancia» (pp. 173/29 ss.).

le pedí a usted que me comunicase el experimento que, conforme a dicha hipótesis, han realizado ustedes en su Sociedad Real[226]; pero supongo que no le está permitido hacerlo, ya que nada me dice al respecto.

Huygens ha estado y aún está totalmente ocupado en pulir cristales dióptricos (anteojos), a cuyo fin ha mon- [175]
tado una máquina, por cierto bastante precisa, con la que también puede hacer lentes al torno. Qué se proponga con ella aún no lo sé, y si he de ser sincero, ni tengo gran deseo de saberlo. Ya que la experiencia me enseñó a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que con cualquier máquina. Sobre el éxito de los péndulos y sobre la fecha de su traslado a Francia, aún no le puedo decir nada seguro, etc.[227].

El obispo de Münster[228], después de haber entrado, mal aconsejado, en Frisia, como el chivo de Esopo en un pozo[229], no ha avanzado nada y, a menos que el invierno comience demasiado temprano, no logrará abandonar Frisia sin grandes pérdidas. No cabe duda que se ha atrevido a emprender esta horrible hazaña por con-

---

226 Cfr. Ep. 30 (1), al final; Descartes, *Pr. phil.*, II, 51, en relación a PPC, II, 27-31. La expresión «sólo afirmé» = *nec ullam aliam*... fue añadida en OP (174/13 s./31).

227 Huygens, tras estudiar durante meses la oferta francesa de residir en París, se fue allí el 21 de marzo de 1666. Por su correspondencia con su hermano, Constantin, consta que intentaba averiguar los progresos de Spinoza («el judío de Voorburg»), sin que Hudde llegara a saber nada: cfr. *Chr. Huygens*, núm. 96, t. VI, p. 148 (9-9-1667), p. 151 (30-9-1667), p. 155 (14-10-1667), p. 158 (4-11-1667), p. 164 (2-12-1667), p. 205 (6-4-1668), p. 213 y 215 (11-5-1668). Pese a que primero pensaba que «la experiencia debe contradecirle (a "nuestro judío") mucho mejor que la teoría» (p. 164), al fin, tiene que reconocer que: «es verdad que la experiencia confirma lo que dice Spinoza *(sic)*, que los pequeños objetivos en el microscopio representan más claramente los objetos que los grandes con aberturas proporcionales» (p. 213). (Textos recogidos en Freudenthal, núm. 70, pp. 91-2.)

228 Desde aquí hasta el final de la carta, el texto sólo se ha conservado en el autógrafo, es decir, que fue suprimido de las OP: cfr. notas 41, 49, 198, 206, etc.

229 Cfr. Esopo, *Fedro*, IV, 9. El obispo de Münster había entrado en una zona pantanosa, Boertange.

sejo de algún traidor. Pero todo esto es demasiado antiguo como para darlo como novedad.

No obstante, en el espacio de una o dos semanas se produjo algo nuevo que es digno de ser relatado. No hay ninguna esperanza de paz con Inglaterra. Ciertamente, corría ese rumor hace algún tiempo, porque se sospechaba que se había enviado a Francia un embajador holandés y porque, además, las gentes de Over-Yssel, que están empeñadas en introducir al príncipe de Orange (según piensan muchos, más por molestar a los holandeses que por su propio provecho), habían imaginado un plan para ello enviando a dicho príncipe como mediador a Inglaterra. Pero la realidad es totalmente distinta. Los holandeses en este momento no piensan, ni en sueños, en la paz, a menos que ocurra quizá que compren la paz por dinero. Acerca de las intenciones del sueco, se duda todavía; la mayoría piensan que se dirige a Metz, y otros, a Holanda[230].

Esta carta la había escrito la semana pasada, pero no pude enviarla, porque el tiempo me impidió ir a La Haya. Es el inconveniente de vivir en una aldea, y así rara vez recibo sus cartas a su tiempo. Pues, a menos que, por casualidad, se me presente la ocasión de enviarla a tiempo, la recibo con una semana o dos de re-
[176] traso. Y después, no es raro que surjan dificultades para enviar la mía. Por eso, cuando vea usted que no le contesto con la rapidez que debiera, no piense que se debe a que me olvido de usted. Pero ahora me urge cerrar ya esta carta, y en otra ocasión le hablaré de lo demás. Tan sólo me queda rogarle que le transmita mis saludos al nobilísimo señor Boyle y que usted me recuerde, pues soy con todo afecto suyo

B. de Spinoza

Voorburg, 20 de noviembre de 1665.

---

230 Cfr. nota 218. En cuanto a las gestiones de paz aludidas, Spinoza se refiere a que Van Gogh fue a Francia y los diputados de Over-Yssel (Pallandt y Van Langen) había preparado, a espaldas de las autoridades, un viaje del príncipe a Londres para gestionar la paz con su tío, el rey.

Deseo saber si todos los astrónomos opinan que fueron dos cometas, fundándose en su movimiento o para mantener la hipótesis kepleriana. Adiós.

A Monsieur Hendry Oldenburg, Secretaire de la Société royale, ni the Palmall ni St. James Fields ni London[231].

Carta 33

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.

Muy distinguido y respetable amigo:

Me agradan mucho sus consideraciones filosóficas sobre el nexo y el acuerdo de las partes de la naturaleza con el todo, aunque no logro ver cómo podemos excluir de la naturaleza el orden y la simetría, tal como [177]
usted parece hacerlo. Sobre todo, cuando usted mismo reconoce que todos sus cuerpos están rodeados por otros y que se determinan mutuamente, de una forma firme y constante, a existir y a obrar, manteniéndose siempre igual, en el conjunto, la proporción entre movimiento y reposo, la cual parece ser la mismísima razón formal del verdadero orden.

Pero quizá no le entienda yo bien en este punto, y desde luego no mejor que respecto a lo que usted me había escrito antes sobre las reglas cartesianas. Ojalá quisiera usted tomarse el trabajo de informarme en qué punto cree que se equivocaron tanto Descartes como Huygens acerca de las reglas del movimiento. Si me

---

231 Se supone que la carta va dirigida a esta dirección, porque ahí vivía la hermana de Boyle, Lady Ranelagh, de cuya familia era amigo Oldenburg. Como Spinoza no sabe inglés (Ep. 26, pp. 159/15-20), escribe «ni» por «in», cfr. nota 205.

hace este favor, se lo agradeceré mucho y procuraré corresponderle lo mejor que pueda.

No estuve presente cuando el señor Huygens realizó, aquí en Londres, los experimentos que confirman su hipótesis[232]. Pero he oído, entre otros, éste: que alguien suspendió una bola de una libra, a modo de un péndulo, la cual, abandonada a su peso, vino a chocar con otra suspendida de la misma forma, pero de media libra, desde un ángulo de cuarenta grados. Huygens predijo, con un pequeño cálculo algebraico, cuál sería el efecto, y éste respondió al milímetro a su predicción. Un señor ilustre[233], que había propuesto muchos experimentos de este tipo resueltos, según se dice, por Huygens, está ahora ausente. Tan pronto me encuentre con él, espero exponerle el asunto con más amplitud y detalle.

Mientras tanto, le ruego una y otra vez que no rechace mi anterior petición. Y si, además, sabe algo sobre el éxito de Huygens en el pulimento de lentes telescópicas, sírvase comunicármelo. Como, gracias a Dios, la peste ha amainado notablemente, espero que nuestra Sociedad Real regrese en breve a Londres y que renueve sus reuniones semanales; cuanto allí se trate digno de nota, tenga la seguridad de que se lo comunicaré.

Ya le había hablado anteriormente de observaciones anatómicas[234]. No hace mucho, me escribió el señor Boyle (quien le saluda muy amablemente) diciendo que eximios anatomistas de Oxford le habían asegurado que habían encontrado la traquearteria de algunas ovejas y vacas llena de hierba; y que unas semanas antes, dichos

---

232 Cfr. Ep. 30 (1) fin y nota 209. Estos experimentos habían tenido lugar en el verano de 1663 e informó de ello la revista *Philos. transactions*, núm. 46 (12 de abril, 1669).

233 Pudiera tratarse de Lord Brouncker (cfr. *Huygens*, núm. 96, p. 547).

234 Cfr. Ep. 29, 164/29; sobre los hechos siguientes, cfr. *Philos. transactions*, núm. 6 (6 de nov., 1665). Según Gebhardt (número 4), los «eximios anatomistas» serían Josiah Clarke (1639-1714) y Richard Lower (1631-91); y el «médico de Oxford» (p. 178/8 s.) sería Timothy Clarke († 1672).

anatomistas habían sido invitados a ver una vaca que había tenido durante dos o tres días el pescuezo casi continuamente rígido y erguido, y que murió de una enfermedad totalmente desconocida para sus dueños: disecadas las partes pertenecientes al pescuezo y a la [178]
garganta, descubrieron, con gran admiración, que la traquearteria estaba totalmente llena de hierba, desde el mismo tronco, como si alguien la hubiera introducido a la fuerza. Tales hechos son causa sobrada para preguntarse cómo llegó allí tal cantidad de hierba y cómo, una vez allí, pudo el animal sobrevivir tanto tiempo.

Además, el mismo amigo me informó que un médico de Oxford, observador atento, halló leche en la sangre humana. En efecto, me cuenta que una chica, después de tomar un abundante desayuno a las siete de la mañana, se le hizo una sangría en un pie a las once del mismo día: la primera sangre, recogida en una vasija, se puso blanquecina al pasar un rato; la última sangre, recogida en una fuente más pequeña que, si no me equivoco, llaman salsera (*sawcer,* en inglés) pronto tomó la forma de una torta de leche. A las cinco o seis horas regresó el médico e inspeccionó una y otra sangre; la que estaba en la vasija era mitad sangre y mitad quiliforme, y este quilo nadaba en la sangre como el suero en la leche; en cambio, aquella que estaba en la salsera era toda ella quilo, sin ningún aspecto de sangre. Al calentar, después, una y otra sangre al fuego, se coagularon ambos líquidos. La chica, sin embargo, gozaba de buena salud, pues sólo se le había practicado la sangría porque, aunque tenía un color estupendo, nunca había tenido la menstruación.

Paso ya a la política. Aquí está en boca de todos el rumor de que los israelitas, en la diáspora después de más de dos mil años, regresan a su patria. En este país pocos lo creen, pero muchos lo desean. Usted indicará a su amigo qué oye sobre esto y cuál es su opinión. Por lo que a mí respecta, cuando semejantes noticias no son enviadas por escrito por hombres fidedignos de la ciudad de Constantinopla, que es la más interesada en

este asunto, no les puedo dar crédito. Me gustaría mucho saber qué han oído de esto los judíos de Amsterdam y cómo han reaccionado ante tal noticia, pues, de ser exacta, me parece que provocaría una catástrofe de todas las cosas en el mundo[235].

(No aparece todavía esperanza alguna de paz entre Inglaterra y Holanda.)

[179] Explíqueme, si puede, qué traman ahora Suecia y Brandeburgo[236]. Y créame que soy de usted adictísimo amigo

Henry Oldenburg

Londres, 8 de diciembre de 1665.

P. S. La opinión de nuestros filósofos sobre los recientes cometas se la indicaré pronto, si Dios quiere.

---

235 El amigo aludido puede ser Serrario (nota 108).
El temor milenarista, ya insinuado en la Ep. 31, pp. 168/30 s., y asociado aquí a la vuelta de los judíos a su patria (cfr. TTP, III, pp. 57/3 ss.), relaciona la guerra inglesa con el movimiento mesiánico surgido en Salónica entre los judíos (1658) y que pasó, en Constantinopla, al Islam (1666): cfr. Meinsma, núm. 127, páginas 302-4 y notas 71-7, donde Osier y Méchoulan ofrecen datos más actuales sobre la base de los estudios de G. Scholem (núm. 153) acerca del célebre «mesías» Sabbatai Sevi.

236 Texto entre paréntesis sólo en NS. La última frase se refiere a las tensiones entre ambas por la posesión de la Prepomerania. La correspondencia entre Spinoza y Oldenburg, que ha durado cuatro años, se interrumpe aquí y tardará diez años en reanudarse (cfr. Ep. 61).

Carta 34 [237]

B. d. S. al muy distinguido y prudente señor
Johannes Hudde [238]
(OP = «Versio»)

Muy distinguido señor:

Usted me pedía la demostración de la unidad de Dios en cuanto se funda en que su naturaleza implica la existencia necesaria, y yo lo había aceptado; pero ciertas ocupaciones me impidieron hacerlo antes. Para conseguirlo presupongo, pues:

1.° Que la verdadera definicinó de una cosa cualquiera no incluye nada más que la naturaleza simple de la cosa definida [239]. De donde se sigue:

2.° Que ninguna definición incluye o expresa una multitud o cierto número de individuos, ya que no incluye ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa tal como es en sí. Por ejemplo, la definición del triángulo tan sólo incluye la naturaleza simple del triángulo, y no un número determinado de triángulos; e igual-

---

[237] Se supone que las tres cartas a Hudde (Ep. 34-6) fueron escritas en holandés; pero no se conserva el original. Traducimos, pues, de OP. En cuanto a su destinatario, silenciado en OP y NS, Vloten pensó primero en Huygens (alusión a la *Parva dioptrica*: Ep. 36, pp. 186/17 ss.); pero Leibniz ya había anotado, en su ejemplar de las OP, que estaban dirigidas a Hudde y que de él era también esa obra, hoy desaparecida, que sin duda Leibniz habría visto en su viaje de 1676 a Amsterdam (véase *infra*, nota 399). Se han perdido, al menos, cuatro cartas de Hudde: 179/14; 181/7-8 (dos); 183/15 s.

[238] Johannes Hudde (1628-1704), estudió medicina en Leiden (1654-) y era aficionado a la óptica (notas 227 y 237 y Ep. 45, pp. 230/12 s.) y quizá también al cálculo de probabilidades. Fue alcalde de Amsterdam diecinueve años (reelegido cada año, desde 1672), donde construyó numerosos puentes y esclusas; cfr. nota (442).

[239] Sobre la definición y sus clases puede verse: Ep. 9, pp. 42/28 ss., e IE, pp. 386/8 ss.

mente la definición del alma, que es una cosa pensante, y la definición de Dios, que es un ser perfecto, no incluyen nada más que la naturaleza del alma y de Dios, y no cierto número de almas o de Dioses.

3.° Que de cada cosa que existe, debe darse necesariamente una causa positiva por la que existe.

[180] 4.° Que esa causa hay que ponerla o bien en la naturaleza y definición de la misma cosa (porque, efectivamente, la existencia pertenece a su naturaleza o está incluida necesariamente en ella) o bien fuera de ella.

De estos presupuestos se sigue que, si existe en la naturaleza un número determinado de individuos, se debe dar también una o varias causas que hayan podido producir exactamente ese número de individuos y no mayor ni menor. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte individuos (que, para evitar toda confusión, supondré que son también los primeros), no basta investigar la causa de la naturaleza humana en general, a fin de dar cuenta de por qué existen veinte, sino que hay que averiguar, además, por qué no existen ni más ni menos de veinte hombres. Pues (según la tercera hipótesis) hay que indicar la razón y la causa de la existencia de cada hombre. Ahora bien, esa causa (según la segunda y la tercera hipótesis) no se puede contener en la naturaleza del mismo hombre, ya que la definición verdadera del hombre no incluye el número de veinte hombres. Por tanto (según la cuarta hipótesis), la causa de la existencia de esos veinte hombres, y por lo mismo, de cada uno por separado, se debe dar fuera de ellos.

Por consiguiente, hay que concluir, de forma general, que todas las cosas cuya existencia es concebida como numéricamente múltiple son producidas necesariamente por causas externas, y no en virtud de su propia naturaleza. Sin embargo, como (por hipótesis) la existencia necesaria pertenece a la naturaleza de Dios, también es necesario que su definición verdadera incluya su existencia necesaria; de ahí que de su definición verdadera

hay que concluir su existencia necesaria. Y como de su definición verdadera (como ya he demostrado por la segunda y la tercera hipótesis) no se puede concluir la existencia necesaria de muchos Dioses, se sigue tan sólo la existencia de un Dios único [240].

Este me parece, por ahora, muy distinguido señor, ser el mejor método para demostrar la tesis propuesta. Anteriormente había demostrado esto mismo sirviéndome de la distinción entre la esencia y la existencia. Pero como me atengo a lo que usted me ha indicado, he preferido enviarle esta demostración. Confío que le satisfaga y espero su juicio sobre ella. Entre tanto, quedo de usted, etc.

Voorburg, 7 de enero de 1666.

Carta 35 [181]

B. d. S. al muy distinguido y prudente señor
Johannes Hudde
(OP = «Versio»)

Muy distinguido señor:

Lo que en la carta que usted me dirigió el 10 de marzo quedaba un tanto oscuro, lo ha explicado muy bien la última, fechada el 30 de marzo [241]. Una vez que conozco cuál es exactamente su opinión, expondré el estado de la cuestión tal como usted lo concibe, a saber, si no hay más que un ser que subsiste por su propia suficiencia o fuerza. Yo no sólo lo afirmo, sino que me propongo demostrarlo, fundándome en que su natura-

---

240 Sobre la unicidad de Dios, cfr. E. I, 8, esc. 2; 10, esc. y 14, etc.

241 Si Spinoza contestó a la carta del 10 de marzo, su respuesta se ha perdido.

leza incluye la existencia necesaria; aunque esto mismo se puede demostrar facilísimamente (tal como hice en la proposición 11 de mis demostraciones geométricas a los *Principios* de Descartes) a partir del entendimiento de Dios o a partir de los otros atributos suyos[242]. Por tanto, antes de abordar el tema, indicaré brevemente qué propiedades debe tener el ser que implica la existencia necesaria, a saber:

1.° Es eterno: pues, si se le atribuyera una duración determinada, concebir ese ser fuera de una duración determinada sería concebirlo como no existente o como no incluyendo la existencia necesaria, lo cual contradice su propia definición.

2.° Es simple y no compuesto de partes: pues es necesario que las partes componentes sean anteriores, en cuanto a la naturaleza y al conocimiento, a su compuesto; lo cual no sucede en lo que es eterno por naturaleza.

3.° No puede ser concebido como determinado, sino tan sólo como infinito: ya que, si la naturaleza de este ser fuera determinada y se concibiera como tal, fuera de esos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual repugna también a su definición.

[182] 4.° Es indivisible: porque si fuera divisible, se podría dividir en partes de la misma o de diversa naturaleza; si lo segundo, podría ser destruido y, por tanto, no existir; si lo primero, cualquier parte incluiría por sí misma la existencia necesaria y, así, podría existir y ser concebida una sin otra y, por consiguiente, aquella naturaleza podría ser comprendida como finita, lo cual, según lo que precede, se opone a la definición.

Vemos, pues, que, si queremos atribuir alguna imperfección a ese ser, caemos rápidamente en una contradicción. Pues tanto si la imperfección que pretenderíamos asignar a tal naturaleza consistiera en algún defecto

---

242 En ese pasaje, así como en CM, II, 2, el argumento se funda en que Dios es (un entendimiento) perfectísimo.

o en ciertos límites que ella poseyera, como si residiera en algún cambio que, por falta de fuerzas, ella pudiera sufrir de las causas externas, siempre nos veríamos forzados a admitir que esa naturaleza, que incluye la existencia necesaria, o no existe o no existe necesariamente. De donde concluyo:

5.° Todo aquello que implica la existencia necesaria no puede incluir en sí mismo ninguna imperfección.

6.° Además, como sólo de la perfección puede provenir que un ser exista por su suficiencia y por su fuerza; si suponemos nosotros que un ser que no expresa todas las perfecciones existe por su naturaleza, se sigue de ahí que debemos suponer también que aquel ser, que incluye en sí mismo todas las perfecciones, también existe. En efecto, si un ser dotado de menor poder existe por su propia suficiencia, con más razón otro ser dotado de mayor poder.

Yendo, pues, finalmente a la cuestión, afirmo que
sólo puede existir un único ser a cuya naturaleza perte-
nece la existencia, a saber, sólo aquel que tiene en sí
todas las perfecciones y al que llamaré Dios. En efecto,
si suponemos un ser a cuya naturaleza pertenece la exis-
tencia, ese ser no puede contener en sí ninguna imper-
fección, sino que debe expresar toda perfección (por el
número 5°). Por tanto, la naturaleza de ese ser debe
pertenecer a Dios (el cual, por el número 6°, también
debemos afirmar que existe), ya que incluye todas las
perfecciones y ninguna imperfección; y no puede exis-
tir fuera de Dios, pues, si existiera fuera de Dios, una
sola y la misma naturaleza, que implica la existencia ne- [183]
cesaria, existiría doble, lo cual, según la precedente de-
mostración, es absurdo. Por tanto, nada fuera de Dios,
sino sólo Dios, implica la existencia necesaria.

Esto es, muy distinguido señor, lo que, por ahora, soy capaz de ofrecerle para demostrar esta cuestión. Desearía poder demostrarle que soy etc.

Voorburg, 10 de abril de 1666.

Carta 36

B. d. S. al muy distinguido y prudente señor
Johannes Hudde
(OP = «Versio»)

Muy distinguido señor:

No me ha sido posible (por causa de cierto impedimento) contestar antes a la suya del 19 de mayo. Y como he pensado que usted suspende su juicio, en su mayor parte, sobre la demostración que le había enviado (supongo que por la oscuridad que en ella encuentra), intentaré explicar aquí más claramente su sentido.

Enumeré, en primer término, cuatro propiedades que debe poseer un ser que existe por su propia suficienica o fuerza. En el número 5° reduje esas cuatro propiedades y todas las demás a una sola. Después, a fin de deducir todas las cosas necesarias para la demostración a partir de un presupuesto único, en el número 6° intenté demostrar la existencia de Dios a partir de la hipótesis dada. Y, sin presuponer el conocimiento de ninguna otra cosa, fuera del simple significado de las palabras, saqué de ahí, finalmente, la conclusión que se pedía.

Este fue, en resumen, mi propósito y éste mi objetivo. Explicaré ahora, por separado, el sentido de cada miembro, comenzando por las propiedades antepuestas al argumento.

[184] En la primera no halla usted dificultad, pues no es sino un axioma, igual que la segunda. En efecto, por simple no entiendo otra cosa que lo no compuesto, ya se componga de partes diferentes por naturaleza, ya de partes semejantes por naturaleza. La demostración es, sin duda, universal.

Usted ha captado muy bien el sentido de la tercera propiedad (en cuanto que, si el ser es pensamiento, no se puede concebir determinado, sino sólo indeterminado, en el pensamiento; y si es extensión, en la exten-

sión), aunque dice que no comprende la conclusión. Pues ésta se funda simplemente en que es contradictorio concebir como no existente algo cuya definición incluye la existencia o (lo que es lo mismo) que afirma la existencia. Y como lo determinado no indica nada positivo, sino solamente la privación de la existencia de la misma naturaleza, que se concibe determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia, no se puede concebir como determinado. Por ejemplo, si el término *extensión* implica la existencia necesaria, será tan imposible concebir la extensión sin la existencia como la extensión sin la extensión. Si se da esto por sentado, también será imposible concebir una extensión determinada. Pues si se la concibiera determinada, habría que determinarla por su propia naturaleza, es decir, por la extensión, y esta extensión, con que ella sería determinada, debería ser concebida como negación de la existencia; lo cual es, por hipótesis, una contradicción manifiesta [243].

En la cuarta propiedad tan sólo quise mostrar que ese ser no se puede dividir en partes de la misma naturaleza ni de diversa naturaleza, tanto si estas partes diversas incluyen la existencia necesaria como si no la incluyen. Si sucediera esto último, decía yo, ese ser podría ser destruido, ya que destruir una cosa es descomponerla en sus partes, de suerte que ninguna de ellas exprese la naturaleza del todo. Si sucediera lo primero, eso contradiría las tres propiedades ya expuestas.

En la quinta propiedad sólo supuse que la perfección consiste en el ser *(to esse)*, y la imperfección, en la privación del no ser *(tou esse)*. Digo *privación:* pues aunque la extensión, por ejemplo, niegue por sí misma el pensamiento, esto no implica por sí mismo una imper-

243 Esta disquisición acerca de los conceptos de determinado/finito e indeterminado/infinito, no parece ser ajena al célebre debate escolástico sobre la distinción y limitación del acto respecto a la potencia y de la existencia respecto a la esencia: cfr. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae,* d. 28, sec. 1; 30, sec. 2; 31 y 43.

[185] fección en ella. Eso mismo, en cambio, implicaría en ella imperfección, si con ello la extensión perdiera extensión; como sucedería, de hecho, si la extensión fuera determinada e igualmente si careciera de duración, de posición, etc.[244].

La sexta propiedad la concede usted sin reservas. Y, no obstante, afirma que su dificultad queda intacta (a saber, por qué no pueden existir varios seres que existan por sí mismos y que, sin embargo, sean diferentes por naturaleza; como, por ejemplo, el pensamiento y la extensión: son diversos y quizá puedan subsistir por su propia suficiencia). De ahí que no puedo menos de pensar que usted la entiende en un sentido muy distinto que yo. Confío que capto en qué sentido la entiende usted; pero, para no perder tiempo, sólo aclararé mi sentido. Respecto a la sexta propiedad, digo, pues, que, si suponemos que algo, que sólo es indeterminado y perfecto en su género, existe por su propia suficiencia, también tenemos que conceder la existencia del ser absolutamente indeterminado y perfecto[245]. A este ser le llamaré Dios. Si, por ejemplo, queremos afirmar que la extensión o el pensamiento (cualquiera de los cuales puede ser perfecto en su género, es decir, en un determinado género de ser) existen por su propia suficiencia, también hay que conceder la existencia de Dios, que es absolutamente perfecto, es decir, del ser absolutamente indeterminado.

En este lugar quisiera señalar lo que ya he dicho respecto al vocablo *imperfección*, a saber, que significa que a una cosa le falta algo que, sin embargo, pertenece a su naturaleza. Por ejemplo, la extensión sólo se puede decir imperfecta respecto a la duración, la posición, la cantidad; a saber, en cuanto no dura más tiempo, no conserva su posición o no se hace mayor. En cambio,

---

[244] Sobre la diferencia entre privación y negación, cfr. Ep. 19, pp. 91-2, etc.; PPC, I, 15, esc., pp. 175/31 ss.

[245] Conservamos la terminología de Spinoza, que habla de «determinado/indeterminado» y no de «finito/infinito», como suele traducirse.

nunca se llamaría imperfecta, porque no piensa, ya que su naturaleza no exige tal cosa, puesto que sólo consiste en la extensión, es decir, en cierto género de ser, y sólo respecto a él se puede decir determinada o indeterminada, imperfecta o perfecta. Ahora bien, como la naturaleza de Dios no consiste en cierto género de ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo aquello que expresa perfectamente el ser *(to esse),* ya que, en otro caso, su naturaleza sería determinada y deficiente.

Siendo esto así, se sigue que sólo puede existir un ser, a saber, Dios, que exista por su propia fuerza. Pues si suponemos, por ejemplo, que la extensión implica la existencia, es necesario que sea eterna e indeterminada [186] y que no exprese absolutamente ninguna imperfección, sino perfección; en cuyo caso, la extensión pertenecerá a Dios o será algo que, de algún modo, expresa la naturaleza de Dios, puesto que Dios es un ser que es, no sólo en cierto aspecto, sino absolutamente indeterminado y omnipotente en su esencia [246]. Y esto que decimos (a voluntad) de la extensión, habrá que afirmarlo igualmente de todo aquello que queremos considerar como tal. Concluyo, pues, como en mi carta anterior, que nada fuera de Dios, sino que sólo Dios subsiste por suficiencia propia. Creo que esto basta para aclarar el sentido de la carta precedente, pero usted podrá juzgar mejor de ello.

Iba a terminar con esto. Pero como tengo intención de que me fabriquen una nueva escudilla para pulir vidrios, desearía oír su opinión sobre este asunto. No veo qué adelantemos torneando vidrios convexo-cóncavos. Por el contrario, si yo he hecho bien el cálculo, es necesario que los convexos planos sean más útiles. Pues si (para mayor facilidad) suponemos que el índice *(rationem)* de refracción es de 3/2 y si añadimos letras

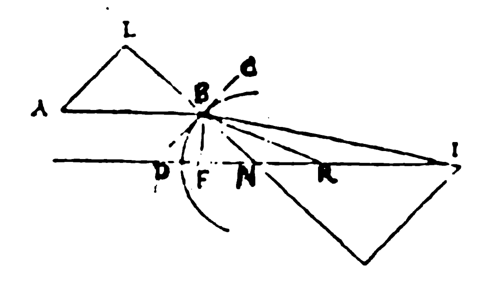
---

246 O. Cohan traduce incorrectamente: «no sólo en cierto aspecto, sino en su esencia, absolutamente ilimitado», con lo que tergiversa el sentido.

a la figura adjunta, tal como las coloca usted en su pequeña *Dióptrica,* hallaremos, una vez ordenada la ecuación, que (designando NI por z)

$$z = \sqrt{\frac{9}{4}zz - xx - \quad 1 - xx.}$$

De donde se sigue que, si $x = 0$, tendremos que $z = 2$, la cual es, en ese caso, larguísima. Y si $x = \frac{3}{5}$ $z = \frac{43}{25}$ o un poco más, en el caso de que supongamos que el rayo BI no se refracta por segunda vez al dirigirse de la lente hacia I.



Supongamos ahora que ese rayo, que procede de la lente, se refracta en la superficie plana BF y que tiende hacia R y no hacia I. Cuando las líneas BI y BR estén en la misma relación que la refracción, es decir (como suponemos), de 3/2; si desarrollamos entonces la ecuación, resulta para $NR = \sqrt{zzz - xx - \quad \sqrt{1 - xx}}$. Y si suponemos de nuevo, como antes, que $x = 0$, tendremos que $NR = 1$, es decir, que es igual al semidiámetro. En cambio, si suponemos que $x = \frac{3}{5}$, resultará que $NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Lo cual demuestra que este foco es menor que el otro, pese a que el tubo óptico es un semidiámetro menor. De ahí que, si fabricáramos un

telescopio igual de largo que DI, haciendo que su semidiámetro sea $= 1\frac{1}{2}$ y manteniendo la misma abertura BF, el foco será mucho menor [247]. [187]

Otra razón por la que me gustan menos las lentes convexo-cóncavas es que, aparte de que requieren doble trabajo y gasto, sus rayos, al no tender todos a un solo y mismo punto, nunca inciden perpendicularmente sobre la superficie cóncava. Pero, como no dudo que usted ha examinado hace tiempo estas cosas y que ha hecho los cálculos con más rigor y, en fin, que ha dado una solución exacta al problema, le pido yo su opinión y consejo, etc.

Carta 37 [248]

B. d. S. al muy docto y experto señor
Johannes Bouwmeester

Muy docto señor y querido amigo:

No he podido contestar antes a su última carta, recibida hace tiempo, porque estaba tan ocupado por diversas tareas y cuidados, que a duras penas he logrado libe-

247 En Cohan (p. 215) falta esta línea: «abertura... el motivo». Aunque Spinoza no tiene en cuenta el grosor de la lente, sus cálculos son exactos: la aberración de esfericidad es menor en las lentes convexo-planas que en las convexo-cóncavas (ésta sería la opinión de Hudde, no de Huygens). Si algún experto desea comprobar la deducción matemática, puede verla en *Appuhn*, núm. 6, pp. 369-71.

248 De esta carta, atribuida por Vloten a Bresser (401), se conservan dos versiones latinas, ambas recogidas por Gebhardt: la de OP («... expertissimo... J. B.», ed. d., médico) y la copia del borrador de Spinoza (*amico e multis uni Dom. N. N.*, e. d. íntimo amigo). De esas expresiones se colige que su destinatario es Bouwmeester (193). Traducimos de OP por ser su versión más completa.

rarme de ellos. Pero, tan pronto consigo un respiro, no quiero faltar a mi deber. Y, antes de nada, quiero darle las más sinceras gracias por su afecto y benevolencia hacia mí, manifestados muchas veces con hechos y ahora también con su expresiva carta [249].

Paso, sin más, a su pregunta, formulada como sigue:
[188] *¿existe o puede existir algún método que nos permita avanzar, con paso firme y sin molestias, en el conocimiento de las cosas más excelsas, o sucede más bien que nuestras almas, lo mismo que nuestros cuerpos, están sometidas al azar y que nuestros pensamientos están regidos por la fortuna más que por el arte?* Creo responder satisfactoriamente a su pregunta, si muestro que debe existir necesariamente un método con el que podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y que nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto al azar. Y esto consta del simple hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden, por sí solas, ser causa de otra percepción clara y distinta; aún más, todas las percepciones claras y distintas, por nosotros formadas, sólo pueden provenir de otras percepciones claras y distintas, que ya tenemos, y no admiten ninguna otra causa fuera de nosotros. De donde se sigue que las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, sólo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas; es decir, que sólo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna [250], a saber, de causas que, aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestro poder. Las demás percepciones confieso que dependen al máximo de la fortuna [251].

De todo lo anterior se desprende claramente cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste primordialmente, a saber, sólo en el conocimiento del entendimien-

---

249 Todo este párrafo sólo en OP. De Bouwmeester se han perdido, al menos, dos cartas: pp. 187/16 ss., 162/20 s.

250 El resto de la frase sólo se conserva en OP.

251 Esta carta hace una síntesis de IE: cfr. pp. 24/15 ss., 27/1 ss.

to puro, de su naturaleza y sus leyes. Para conseguir este [189] conocimiento es necesario, ante todo, distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, a saber, las ficticias, falsas, dudosas y, en general, todas las que sólo dependen de la memoria [252]. Para entender estas cosas, al menos, en cuanto lo exige el método, no es necesario conocer la naturaleza de la mente por su primera causa, sino que basta con elaborar una breve descripción de la mente o de las percepciones, tal como enseña el Verulamio.

Con estas pocas aclaraciones pienso haber explicado y demostrado el verdadero método y haber mostrado, al mismo tiempo, el camino para llegar a él. Sólo resta advertirle que, para todo esto, se requiere una meditación asidua y un ánimo y una decisión firme; y para conseguir éstos se exige, ante todo, establecer cierta forma y plan de vida y fijar un fin determinado [253]. Pero, de momento, basta con esto, etc.

Que siga usted bien y ame a quien de corazón le aprecia,

Bened. de Spinoza

Voorburg, 10 de junio de 1666.

---

252 Cfr. IE, pp. 196 ss., 383 ss.

253 Cfr. IE, pp. 9/11 ss., etc. La despedida y el nombre sólo en la copia; el lugar y la fecha sólo en OP.

[190] # Carta 38 [254]

B. d. S. al honorabilísimo señor
Johannes van der Meer [255]

Muy señor mío:

Mientras me hallo aquí, en soledad, en el campo, me he dedicado a pensar sobre el problema que usted me había planteado, y lo he encontrado muy sencillo. La prueba general se funde en que es justo aquel jugador que establece para sí la misma *suerte* (*kans*), de ganar o de perder, que para su contrincante. Esa suerte consta de la *probabilidad* (*lot*) y del dinero que los contrincantes apuestan y arriesgan [256]. Es decir, en la medida en

[254] De esta carta, escrita originalmente en holandés, se conservan dos copias: la original en NS y la latina, hecha por los editores de OP, no por Spinoza. Ambas ofrecen serias dificultades de traducción e interpretación. Pero hemos preferido traducir del original holandés.

[255] Jan van der Meer (1639-86) descendía de una importante familia de regentes de Leiden, dirigía una sociedad financiera en Amsterdam y se relacionaba con Jan de Witt, quien, siguiendo a Huygens (*De ratiociniis in ludo aleae,* 1656) y a Pascal (*Traité général de la roulette*, 1659), también había escrito sobre el tema: *Valor de las rentas vitalicias en proporción a las deudas amortizables* (1671).

[256] En estas dos frases se plantea ya la dificultad capital de traducción de toda la carta. El holandés habla de «kans» como algo que depende de la relación entre «lot» y «gelt». El latín interpreta, más que traduce, pues, aunque suele traducir «kans» por «sors» y «lot» por «expectatio», también interpreta «kans» por «sortem *seu* expectationem»: (*aquí,* pp. 190/26 e *infra,* páginas 192/26/29 s.) o por «aequalitas» (*aquí,* pp. 190/27), y, a la vez, traduce «lot» por «sors» y «kans» por «expectatio» (páginas 190/12-5 = pp. 190/29-31). La reciente edición holandesa re-traduce de OP; pero, sorprendentemente, suprime el término «lot» usando siempre «kans» (núm. 5). Gebhardt, en cambio, dice que traduce del texto holandés (núm. 4, p. 322); pero lo interpreta a partir del latín: «kans» = «Chance», «lot» = «Aussicht» *(expectatio),* aunque evita cuidadosamente la equiparación «sors *seu* expectatio», que la nueva edición holandesa da por supuesta, al omitir el término «lot».

que la probabilidad es igual para ambos, cada uno de ellos debe apostar y exponer igual suma de dinero; pero, si la probabilidad es desigual, uno debe apostar tanto más dinero cuanto mayor es su probabilidad. De esa forma, la suerte será por ambos lados igual y, por tanto, el juego será justo. Si, por ejemplo, A, jugando contra B, tiene dos probabilidades de ganar y no más de una de perder, mientras que B, por el contrario, no tiene más de una probabilidad de ganar y tiene dos de perder, se ve claramente que A debe arriesgar por cada probabilidad tanto como B por la suya: es decir, A debe arriesgar el do- [191]
ble de B.

Para probar esto con mayor claridad todavía, supongamos que juegan entre sí tres personas, A, B, C, con igual suerte y que cada una apuesta igual cantidad de dinero. Es evidente que, como cada uno apuesta igual dinero, cada uno de ellos no arriesga más de un tercio para ganar dos tercios, y que, como cada uno juega contra dos, cada uno de ellos no tiene más que una probabilidad de ganarlos frente a dos probabilidades de perderlos. Si suponemos que uno de los tres jugadores, concretamente C, se retira antes de empezar a jugar, está claro que sólo debe recoger lo que él ha apostado, es decir, un tercio del total; y que, si B quiere comprar la suerte de C y ocupar su puesto, debe apostar tanto cuanto C hubiere recogido, sin que A pueda nada contra ello, ya que a él le es lo mismo competir con una suerte contra dos suertes, ya sean éstas de dos hombres distintos, ya sean de uno solo.

Si damos esto por sentado, se sigue que, cuando uno extiende su mano para que otro adivine de dos números uno y que, si lo adivina, gana cierta suma de dinero, y, si no lo adivina, pierde igual suma, se sigue, digo, que la suerte es la misma para los dos: para el que deja [192]
adivinar y para el que debe adivinar. Además, si uno extiende la mano para que otro adivine, a la primera, de tres números uno y, si lo adivina, gane cierta suma de dinero y, si no lo adivina, pierda la mitad de ella, la suerte será igual por ambos lados. Y lo es igualmente,

si aquel que extiende la mano, le concede dos veces para acertar, de forma que, si acierta, gana cierta suma de dinero y, si no acierta, pierde el doble. La suerte es igual también, si le permite adivinar uno de cuatro números en tres veces para ganar cierta cantidad de dinero o, en caso contrario, perder tres veces esa cantidad; o acertar uno de cinco números en cuatro veces para ganar como uno o perder como cuatro, y así sucesivamente.

De todo ello se sigue que, para el que extiende la mano y deja adivinar, le es igual que el otro adivine cuantas veces quiera sobre un número múltiplo, con tal que apueste y exponga una suma de dinero en relación a las jugadas elegidas, es decir, una suma igual al número de jugadas elegido, dividido por el número total de jugadas[257]. Por ejemplo, si el número es cinco y uno no debe adivinar más que una vez, debe apostar 1/5 contra 4/5 del otro; si quiere adivinar dos veces, debe
[199] arriesgar 2/5 frente a 3/5 del otro; si tres veces, debe poner 3/5 contra 2/5 del otro, y así sucesivamente: 4/5 frente a 1/5 y 5/5 frente a 0/5. Por consiguiente, para aquel que permite a alguien adivinar, si, por ejemplo, no arriesga más de 1/6 de la apuesta para ganar 5/6, le será igual que uno solo adivine cinco veces o que cinco hombres adivinen cada uno una vez, como sucede en su problema.

1 de octubre de 1666.

---

[257] Cohan, siguiendo a OP, traduce: «con tal que cada vez que prueba adivinar, apueste y arriesgue tanto cuanto da el número de veces dividido por el total de números» (núm. 3, pp. 218-9). En realidad, la frase holandesa, en relación a la tesis sentada al comienzo (pp. 190/9-12), deja claro que no se trata del «cálculo de probabilidades», sino de la «justicia» en el juego de azar. Esta consiste en que la *suerte (kans)* sea igual, es decir, que la probabilidad matemática de ganar o perder esté en proporción al dinero jugado o expuesto: esa relación debe ser igual para todos los jugadores.

Carta 39 [258]

B. d. S. al muy culto y prudente señor
Jarig Jelles [259]
(OP = «Versio»)

Mi querido amigo:

Diversos obstáculos me han impedido contestar antes a su carta [260]. He visto y leído sus observaciones a la *Dióptrica* de Descartes. Este considera que la única causa por la cual las imágenes que se forman en el fondo del ojo, son mayores o menores, consiste en el cruce de los rayos que proceden de los distintos puntos del objeto, es decir, en que comiencen a cruzarse más lejos o más cerca del ojo. Por tanto, no tiene en cuenta la magnitud [194] del ángulo que forman esos rayos, cuando se cruzan en la superficie del ojo. Y, aunque esta última causa es la principal que hay que señalar en los telescopios, parece que él quiso pasarla en silencio. Sospecho que no cono-

---

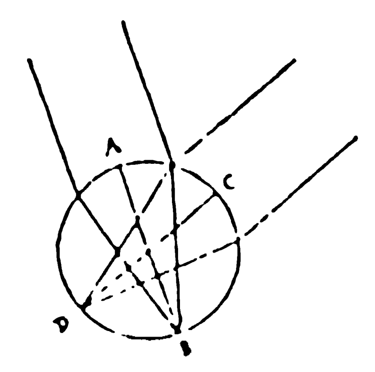
258 Se supone que las cinco o seis cartas de Spinoza a Jelles (Ep. 39-41, 44, 48B, 50) fueron escritas en holandés (pese a lo que sugiere la cita de pp. «306»/9 ss.) y que su texto se conserva en la versión de los NS, aunque con abundantes retoques de estilo. No obstante, como ese texto no es el original y el de OP no difiere en nada en el contenido, traducimos de éste, como hace incluso la reciente edición holandesa (núm. 5). No obstante, por su carácter biográfico, traduciremos Ep. 44 del holandés.

259 Jarig Jelles (?—1683) era un simple ciudadano de Amsterdam, que mantuvo estrecha amistad con Spinoza. En 1653 entregó su negocio a un administrador para dedicarse a la filosofía y, de hecho, escribió un opúsculo en el que, tras un lenguaje claramente spinoziano (cfr. núm. 71, pp. 92-3), parece poner todo su interés en demostrar que su fe auténticamente cristiana, es conciliable con su filosofía (cartesiana) (cfr. Ep. 48 A). Costeó la impresión de PPC/CM y quizá de las OP, para las que redactó en holandés el prefacio, traducido al latín por L. Meyer. Se sospecha, además, que Jelles incitó a Glazemaker a hacer una traducción holandesa del TTP (cfr. Ep. 44).

260 Todas las cartas de Jelles a Spinoza (cinco, al menos), se han perdido, como se desprende del comienzo de cada carta de Spinoza (258), excepto de Ep. 44; cfr. pp. «306»/8/23-31.

cía ningún medio de reunir aquellos rayos paralelos, que proceden de los distintos puntos del objeto, en otros tantos puntos: por eso no logró determinar matemáticamente dicho ángulo.

Quizá lo pasó en silencio a fin de no preferir nunca el círculo a otras figuras por él introducidas. Pues no cabe duda de que, en este asunto, el círculo supera a todas las demás figuras que se pueden encontrar. Porque, como el círculo es el mismo por doquier, tiene por doquier las mismas propiedades. Si, por ejemplo, el círculo ABCD posee la propiedad de que todos los rayos paralelos al eje AB, que proceden de la parte A, se refractan sobre su superficie, de suerte que confluyan después todos ellos en el punto B, también todos los rayos paralelos al eje CD, que proceden de la parte C, se refractarán sobre la superficie, de forma que confluyan todos en el punto D. Esto no se puede afirmar de ninguna otra figura, aunque las hipérbolas y las elipses poseen infinitos diámetros.



[195] Es, pues, tal como usted escribe: si no se tuviera en cuenta más que la longitud del ojo o del telescopio, nos veríamos forzados a fabricar larguísimos tubos ópticos, antes de lograr ver las cosas que hay en la Luna con tanta precisión como las que están en la Tierra. Pero, como he dicho, lo principal es la magnitud del ángulo, que forman los rayos, procedentes de distintos puntos, al cruzarse en la superficie del ojo. Este ángulo aumenta o

disminuye, según la diversidad de los focos colocados en el tubo. Si tiene deseos de ver la demostración de este asunto, estoy dispuesto a enviársela cuando usted quiera.

Voorburg, 3 de marzo de 1667.

Carta 40

[196]

B. d. S. al muy culto y prudente señor
Jarig Jelles
(OP = «Versio»)

Mi querido amigo:

He recibido a su tiempo su última carta, escrita el día 14 de los corrientes, pero, por diversas razones, no he podido contestarle antes.

He mantenido una conversación con el señor Vossius [261] sobre el asunto Helvetius [262]; pero él (a fin de no contar en esta carta todo lo que hemos hablado) se reía a carcajadas e incluso se admiraba de que yo le consultara sobre tales bagatelas. Yo, sin embargo, no le hice caso y me fui a ver al mismo orfebre, llamado Brechtelt, que había probado el oro, el cual me habló en términos muy distintos a los de Vossius. Me dijo, en efecto, que el peso del oro había aumentado entre el momento de la fusión y el de la separación y que ese aumento era

---

261 Cfr. nota 258. Isaac Vossius (1618-89), natural de Leiden e hijo de Joh. Gérard, era un célebre filólogo, amigo de Menasseh ben Israel.

262 Joh. Frid. Helvetius, médico de cámara del príncipe de Orange, al que Huygens calificaba de «pequeño doctor», es autor de la obra aludida por Spinoza: *Vitulus aureus quem mundus adorat et orat, in quo tractatur de rarissimo naturae miraculo transmutandi metalla, etc.* (Amsterdam, 1667), y escribió más tarde también: *Philosophia theologica, contra Cartesii et Spinosae Theologiam politicam* (Amsterdam, 1680).

igual al peso de la plata que había echado en el crisol para efectuar dicha separación. Hasta el punto de que
[197] creía que ese oro, que había transformado su plata en oro, contenía algo especial. Y no era él solo; otros varios señores, que se encontraban allí, también comprobaron que así era. Después de esto, fui a visitar al mismo Helvetius, quien me enseñó el oro y el crisol, que aún estaba recubierto de oro por dentro, y me contó que él apenas había añadido al plomo fundido como una cuarta parte de un grano de cebada o de mostaza. Y agregó que editaría pronto una relación de todo el asunto y me dijo, además, que un señor (que él creía ser el mismo que le había visitado) había realizado el mismo experimento en Amsterdam, del que sin duda ha oído usted hablar. Esto es cuanto he podido averiguar sobre este tema.

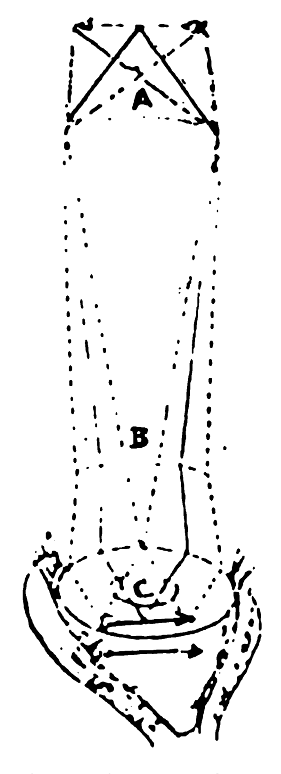
El autor del opúsculo, que usted menciona (en el que se vanagloría de demostrar que son falsas las razones, aducidas por Descartes en la tercera y en la cuarta *Meditación,* con las que demuestra la existencia de Dios), luchará sin duda con su propia sombra y se hará más daño a sí mismo que a otros. Confieso que el axioma de Descartes es, en cierto modo, oscuro, como usted mismo ha
[198] señalado, y lo hubiera expresado con más claridad y exactitud así: *el poder de pensar no es mayor para pensar que el poder de la naturaleza para existir y para actuar.* Este axioma es claro y verdadero, y, según él, la existencia de Dios se sigue clarísima y eficazmente de su idea. La argumentación del autor, a la que usted alude, muestra a todas luces que él no ha llegado a entender la cuestión.

No cabe duda que nosotros podemos proceder al infinito, si se analiza, como él dice, el asunto en todas sus partes; pero también es una gran necedad. Si, por ejemplo, alguien pregunta por qué causa un determinado cuerpo se mueve, cabe responder que ha sido determinado a tal movimiento por otro cuerpo y éste, a su vez, por otro y así al infinito. Se es libre, repito, de contestar así, porque sólo se trata del movimiento y, poniendo

continuamente otro cuerpo, asignamos a dicho movimiento una causa suficiente y eterna. Pero, si yo veo un libro, lleno de sublimes meditaciones y bellamente escrito, en manos de un plebeyo, y, al preguntarle de dónde ha sacado ese libro, me contesta que lo ha copiado de otro [199]
libro de otro plebeyo, que también sabía escribir muy bien, y continúo así al infinito, no me satisface tal respuesta, porque yo no le pregunto únicamente por la figura y el orden de las letras, que es lo único de que me contesta, sino también por las meditaciones y el sentido que refleja la combinación de aquellas. Nada dice sobre esto siguiendo así al infinito. Cómo se puede aplicar esto a las ideas, se puede colegir fácilmente de lo que yo he dicho en el axioma noveno de los *Principios de filosofía* de Descartes que yo he demostrado geométricamente.

Paso ahora a contestar a su segunda carta, escrita el nueve de marzo, en la que exige una explicación más amplia de lo que yo había escrito en mi carta anterior acerca de la figura circular. Podrá usted captarlo fácilmente, con tal que procure advertir que todos los rayos, que se supone que inciden sobre la lente anterior del telescopio paralelos unos a otros, no son realmente paralelos (pues sólo proceden de uno y el mismo punto), sino que se los considera tales, porque el objeto dista [200]
tanto de nosotros que la abertura del telescopio sólo puede ser considerada como un punto en relación a la distancia. Es cierto, además, que, para que veamos el objeto completo, nosotros no sólo necesitamos de los rayos que provienen de un solo punto, sino también de todos los otros conos de rayos que proceden de todos los demás puntos; por eso mismo también es necesario que, al pasar por la lente, se reúnan en otros tantos focos. Y, aun cuando el ojo no está tan bien configurado que todos los rayos, que proceden de los distintos puntos del objeto, confluyan, con toda precisión, en otros tantos puntos en el fondo del ojo, es cierto, no obstante, que aquellas figuras que presentan esa propiedad deben ser

[201] preferidas a todas las demás. Ahora bien, como un segmento definido de círculo tiene la capacidad de forzar a todos los rayos, que proceden de un único punto, a que se junten en otro punto de su diámetro (hablando en términos mecánicos), también forzará a todos aquellos, que provienen de otros puntos del objeto, a que se reúnan en otros tantos puntos. Ya que, desde cualquier punto del objeto, se puede trazar una línea que pase por el centro del círculo, aunque para ello haya que hacer mucho menor la abertura del telescopio, de lo que sería necesario, si sólo se necesitara un foco, como usted podrá ver con facilidad.



Lo que acabo de decir del círculo, no se puede afirmar ni de la elipse ni de la hipérbola, y mucho menos de otras figuras más compuestas, ya que, desde un único punto del objeto, sólo se puede trazar una línea que

pase por ambos focos. Esto es lo que quise decir, en mi primera carta, sobre este tema[263].

En cuanto a la demostración, de que el ángulo, que forman en la superficie del ojo los rayos procedentes de distintos puntos, es mayor o menor según que los focos difieran más o menos, la podrá comprender usted con la figura que aquí le adjunto.

Después de saludarle atentísimamente, no me resta sino decirle que soy, etc.

Voorburg, 25 de marzo de 1667.

Carta 41 [202]

B. d. S. al muy culto y prudente señor
Jarig Jelles
(OP = «Versio»)

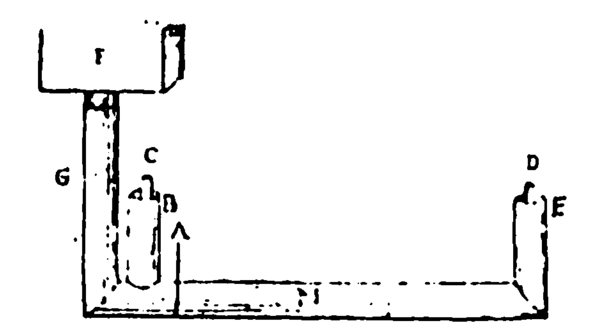
Mi querido amigo:

Le contaré brevemente qué he descubierto por experiencia sobre aquello que usted me preguntó, primero, de palabra y, después, por carta. Añadiré, a continuación, lo que pienso actualmente sobre el particular.

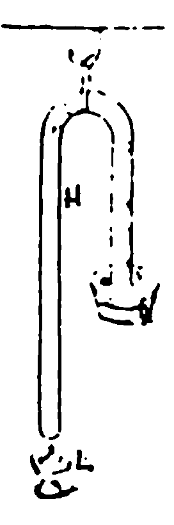
He mandado hacer un tubo de madera, de 10 pies [203]
de largo y de $1\frac{2}{3}$ pulgadas de diámetro, y le apliqué tres tubos perpendiculares, como demuestra la figura adjunta.

A fin de comprobar si la presión del agua era igual sobre el tubo B que sobre el tubo E, tapé el tubo M en A con una tablilla preparada al efecto. Después es-

[263] Spinoza critica aquí y allí (Ep. 39, p. 194/9 s.) a Descartes (*Dióptrica,* disc. VIII), porque éste prefería las lentes hiperbólicas. Véase pp. 230/18 ss.



treché el tubo B hasta que sólo cabía un tubito de vidrio como C. Una vez llenado el tubo de agua, con ayuda del depósito F, anoté hasta qué altura subía en el tubito C. Cerré después el tubo B y, retirando la tablilla A,
[204] dejé que el agua pasara al tubo E, que había preparado lo mismo que B; después de llenar, de nuevo, todo el tubo de agua, comprobé que el agua subió hasta la misma altura en D que lo había hecho en C. Esto me convenció de que la longitud del tubo no había constituido ningún obstáculo o muy pequeño. A fin de verificar esto con más precisión, averigüé si el tubo E podía llenar de agua



un pie cúbico, preparado al efecto, en un período tan breve de tiempo como B. Para medir el tiempo, pues no tenía a mano un reloj oscilatorio, me serví de un tubo de vidrio doblado, como H, de forma que su brazo más corto estaba sumergido en el agua, mientras que el más largo pendía en el aire. Preparadas así las cosas, dejé correr el agua, primero por el tubo B, con un espesor igual al del propio tubo, hasta que se llenó el pie cúbico. Medí, entonces, con una balanza de precisión, qué cantidad de agua había caído, en el mismo tiempo, en la tacita L y comprobé que pesaba cuatro onzas. Cerré, después, el tubo B y dejé correr el agua por el tubo E, con una corriente del mismo espesor que el tubo, hasta alcanzar un pie cúbico. Hecho esto, pesé, como antes, el agua que había caído entre tanto en la tacita y comprobé que entre el peso de ahora y el de antes no había apenas la diferencia de media onza. Pero, como la corriente de agua no tenía siempre la misma intensidad en B y en E, repetí la operación y traje tanta agua cuanta habíamos verificado, en la primera experiencia, que era necesaria. Eramos tres, y por cierto tan ocupados como era posible, [205]
y efectuamos dicha operación con más cuidado que antes, aunque no tanto como yo hubiera deseado. Me proporcionó, sin embargo, argumentos suficientes para resolver, en cierto modo, el problema, puesto que había constatado casi la misma diferencia esta segunda vez que la primera.

Contemplado el asunto a la luz de estos experimentos, me veo obligado a concluir que la diferencia, que puede determinar la longitud del tubo, sólo se produce al comienzo, a saber, cuando el agua comienza a fluir; pero, después de fluir durante un breve tiempo, fluirá con la misma fuerza por el tubo largo que por el corto. Y la razón es que la presión del agua situada por encima siempre retiene la misma fuerza y que el movimiento, que comunica, lo recibe continuamente en virtud de la gravedad. Comunicará, pues, este movimiento al agua contenida en el tubo, hasta que ésta, así impelida, adquiera [206]

tanta velocidad como fuerza de gravedad pueda transmitirle el agua más alta. Pues es cierto que, si el agua contenida en el tubo G confiere, en el primer momento, un grado de velocidad al agua del tubo M, en el segundo momento, como se supone que mantiene el primer impulso, le conferirá cuatro grados de velocidad, y así en adelante, hasta que el agua del tubo más largo, M, haya recibido exactamente tanta velocidad como es capaz de comunicarle la fuerza de la gravedad del agua más alta, contenida en el tubo G. De suerte que el agua que corre por un tubo de cuarenta mil pies de largo, adquirirá, después de un tiempo corto y exacto, y por la sola presión del agua más alta, la misma velocidad que adquiriría, si el tubo M sólo midiera un pie. Hubiera podido determinar el tiempo que necesita el agua, en el tubo más largo, para alcanzar tanta velocidad como en el otro, si hubiera podido adquirir instrumentos más perfectos. Pero lo considero menos necesario, una vez que lo principal está suficientemente determinado, etcétera [264].

Voorburg, 5 de septiembre de 1669 [265].

---

[264] Cfr. nota 258. Como se ve, Spinoza no tiene en cuenta el roce y, por otra parte, no hizo el experimento con tubos muy delgados. Sus conclusiones sobre la igualdad de la fuerza y de la velocidad son, pues, sólo aproximadas.

[265] En casi cuatro años, sólo esta carta de Spinoza, y ninguna a él. Sin duda, muchas se han perdido.

Carta 42 [266]

[207]

Lambert van Velthuysen, doctor en medicina [267]
al muy docto y honorable señor
Jacob Ostens [268]

Muy docto señor:

Tan pronto he contado con algún tiempo, me he entregado a la tarea de corresponder a su petición y deseo. Usted me pide que le exprese mi opinión, presentándole mi juicio sobre el libro titulado discurso (sic) *Teológico-político,* cosa que he decidido hacer ahora en la medida en que el tiempo y mis facultades me lo permiten. No iré punto por punto, sino que expondré de forma sucinta la opinión y el sentir del autor acerca de la religión.

Desconozco de qué nacionalidad sea su autor y qué género de vida lleva, ni tengo interés en saberlo. El contenido de su libro basta para demostrar que no es torpe de ingenio y que no ha tratado y examinado con super-

---

266 Esta carta, enviada indirectamente a Spinoza, es el primer escrito redactado en Holanda contra el TTP, ya que los de Batalerius, Mansvelt, Blijenbergh, etcétera, no aparecerán hasta 1674 (cfr. nuestra *Introducción al TTP,* núm. 55, § 3).

267 Lambert van Velthuysen (1622-85) estudió filosofía, teología y medicina, en Utrecht, su ciudad natal, donde se estableció después como médico y desempeñó cargos públicos. Escribió primero en defensa del *De cive,* de Hobbes: *Epistolica dissertatio...* (Amsterdam, 1651), donde sostiene, como Meyer y Spinoza, que no es la Iglesia, sino el Estado quien debe regular las prácticas religiosas. Spinoza poseía sus dos obras principales: *Tractatus duo medico-physici* y *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis...,* ambas recogidas en sus *Opera omnia* (1680), en cuya introducción habla de sus relaciones son Spinoza. Velthuysen escribió, además; *Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis* (Traiect., 1676) y *De cultu naturali et origine moralitatis* (Rotterdam, 1680).

268 Jacob Ostens (1625-78), natural de Utrecht, era cirujano en Rotterdam y uno de los colegiantes más destacados de aquella ciudad.

ficialidad y negligencia las controversias religiosas que se debaten entre los cristianos en Europa. El autor de este libro está convencido de que examinará con más acierto las opiniones por las que los hombres se escinden en facciones y se separan, si depone y desecha todo prejuicio. De ahí que se haya esforzado más de lo conveniente por liberar su espíritu de toda superstición, pues, para hacerse inmune a ella, se ha inclinado demasiado al lado contrario: me parece que, para evitar la culpa de la superstición, ha vaciado de contenido la religión. No supera, a lo sumo, la religión de los deístas, cuyo número (de acuerdo con las pésimas costumbres de este siglo) abunda por todas partes y, sobre todo, en Francia, y contra los cuales publicó Mersenne un tratado, que recuerdo haber leído hace tiempo. Pero considero que casi ninguno de los deístas se ha expresado en favor de esa pésima causa con tan mala intención y de forma tan penetrante y astuta, como el autor de esta disertación. Por lo demás, si no me engaño, no se incluye dentro de los límites de los deístas y permite que les quede a los hombres una parte (aún) menor de culto [269].

[208] Reconoce a Dios y confiesa que es el artífice y hacedor del universo, pero afirma que la forma, el aspecto y el orden del mundo son totalmente necesarios, así como la naturaleza de Dios y las verdades eternas, que él pretende que están establecidas fuera de la voluntad de Dios. Por eso, también proclama abiertamente que todo sucede por una necesidad indomable y una inevitable fatalidad. Y defiende que, si se piensan bien las cosas, no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos, pero que la ignorancia de los hombres ha introducido esos nombres, del mismo modo que la impericia del vulgo ha dado lugar a formas de expresión que atribuyen afectos a Dios. De ahí que también Dios se adapta

269 Marin Mersenne (1588-1648), franciscano, amigo y corresponsal de Descartes, había escrito: *L'impiété des déistes, athées et libertins combattue et renversée* (París, 1624). Contra Gebhardt, que sigue a NS (*non sinit = laat niet*), leemos con OP «*sinit*»: Spinoza no es deísta, es más radical.

a la capacidad humana, cuando expresa en forma de mandatos aquellas verdades eternas y las demás cosas que deben producirse necesariamente. Y enseña que es tan necesario que sucedan aquellas cosas que se imponen por leyes y que se consideran sometidas[269 bis] a la voluntad de los hombres, como es necesaria la naturaleza del triángulo; y que, por eso mismo, las cosas contenidas en los preceptos no dependen de la voluntad humana y su obediencia o desobediencia no proporciona al hombre bien o mal, como tampoco la voluntad de Dios se doblega a nuestras súplicas y sus decretos absolutos y eternos no sufren cambio alguno.

Así, pues, la naturaleza de los preceptos es la misma que la de los decretos, y coinciden en que la impericia e ignorancia humana ha movido a Dios a hacer algún uso de ellos con quienes no pueden formar un conocimiento más perfecto de Dios y que necesitan estos míseros recursos para despertar el deseo de la virtud y el odio del vicio. Y por eso constatamos que el autor no menciona siquiera en su escrito el uso de la oración, como tampoco la vida y la muerte, ni el premio o la pena con que el juez debe mover a los hombres.

Todo esto está de acuerdo con sus principios, pues ¿qué lugar puede quedar para el juicio postrero o qué esperanza del premio o del castigo, cuando todo se lo atribuye al destino y se afirma que todo emana de Dios con inevitable necesidad o, mejor dicho, que todo este universo es Dios? Pues me temo que nuestro autor no está muy lejos de esta opinión; al menos, no hay gran diferencia entre decir que todo emana necesariamente de la naturaleza de Dios y afirmar que el mismo universo es Dios.

Pone, no obstante, el placer supremo del hombre en el [209]
cultivo de la virtud, la cual es, según dice, por sí misma el premio y el espectáculo más grandioso. Quiere, pues,

---

269 bis Con Akkerman, que sigue a Glazemaker, leemos *substrata* y no *substracta,* forma que ni existe en latín ni tiene aquí sentido.

que el hombre que entiende correctamente las cosas, se consagre a la virtud, no por los preceptos o leyes de Dios, ni por la esperanza del premio o el miedo del castigo, sino atraído por la belleza de la virtud y por el gozo del alma que el hombre descubre en la práctica de la virtud.

Afirma, pues, que Dios, por medio de los profetas y de la revelación, sólo exhorta a los hombres a la virtud bajo la apariencia de la esperanza del premio y del temor al castigo, que siempre van unidos en las leyes, porque la mente de los hombres vulgares es de tal índole y está tan mal informada, que sólo pueden ser impulsados al ejercicio de la virtud con razones sacadas de la naturaleza de las leyes y por miedo al castigo y la esperanza del premio; en cambio, quienes juzgan las cosas con la verdad, comprenden que bajo tales argumentos no existe verdad ni fuerza alguna.

Ni cree que importe nada, aunque se deriva correctamente del axioma precedente, el que los profetas y doctores sagrados, y por tanto el mismo Dios, que habló por su boca, hayan usado de argumentos que, si se examina su naturaleza, son por sí mismos falsos[270]. En efecto, cuando se presenta el caso, confiesa y recalca abiertamente y sin reservas que la Sgda. Escritura no está destinada a enseñar la verdad y la naturaleza de las cosas que en ella se mencionan y las que ella aduce con el fin de instruir a los hombres para la virtud; niega que los profetas hayan sido tan peritos en el conocimiento de las cosas que se hayan mantenido inmunes de los errores del vulgo al confeccionar los argumentos y al excogitar las razones para mover a los hombres a la virtud, aunque sobre la naturaleza de las virtudes y vicios morales fuesen verdaderos expertos.

---

270 La expresión «quamvis recte hoc axiomate conficiatur» es traducida por Gebhardt (núm. 4), y Appuhn (núm. 6), a quien sigue Cohan (núm. 3), por «contradice». Con Akkerman (número 5) referimos esta expresión al párrafo anterior, donde distingue el vulgo (apariencia, leyes) de los sabios (verdad, necesidad).

De ahí que el autor enseñe también que los profetas, ni siquiera cuando amonestaban sobre su deber a aquellos, a quienes eran enviados, estuvieron libres de error en sus juicios, pero que no por eso sufrió menoscabo su santidad y credibilidad (*autopistían*), aunque empleaban un lenguaje y unos argumentos, no verdaderos, sino adaptados a las opiniones preconcebidas de aquellos a quienes dirigían su palabra y movían con ellos a los hombres a las virtudes, sobre las cuales nadie ha dudado nunca ni existe controversia alguna entre los hombres. En efecto, el fin y la misión del profeta eran promover el cultivo de la virtud entre los hombres y no la enseñanza de ninguna verdad. Y por eso estima que ese [210] error y esa ignorancia del profeta no perjudicó a los oyentes, a quienes inflamaba a la virtud, ya que piensa que poco importa con qué argumentos somos incitados a la virtud, con tal que no destruyan la virtud moral, para cuya promoción los elabora y profiere el profeta. Considera, en efecto, que la verdad de las otras cosas, percibida por la mente, no tiene importancia alguna para la piedad, una vez que la santidad moral no está realmente contenida en ella, y opina que el conocimiento de la verdad y de los misterios es más o menos necesario según que contribuya más o menos a la piedad.

Creo que el autor tiene a la vista aquel axioma de los teólogos que distinguen entre el lenguaje de un profeta que enseña un dogma y el de aquel que simplemente narra algo, distinción que, si no me engaño, es admitida por todos los teólogos y con cuya doctrina cree él, por un gran error suyo, estar de acuerdo. Y por eso se imagina que van a seguir su opinión todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía son intépretes de la Escritura. Pues, como consta a todo el mundo que en la Escritura, se atribuyen a Dios muchas cosas que no le convienen, sino que están adaptadas a la capacidad humana para mover a los hombres y suscitar en ellos el amor a la virtud, piensa él que o bien hay que afirmar que el doctor sagrado ha querido instruir, con esos argumentos no verdaderos, a los hombres en la virtud, o que

cualquiera que lee la Sgda. Escritura, es libre para juzgar con los principios de su razón el sentido y la finalidad del doctor sagrado. Pero nuestro autor condena totalmente esta última opinión y la rechaza junto con la de aquellos que, con el teólogo paradójico, enseñan que la razón es intérprete de la Escritura[271]. Pues estima que la Escritura debe ser entendida según el sentido literal y que no hay que conceder a los hombres la libertad de interpretar, según su arbitrio y el sentir de su razón, qué hay que entender por las palabras de los profetas, hasta el punto de que decidan, según las razones y el conocimiento que han adquirido de las cosas, cuándo han hablado los profetas en sentido propio y cuándo en sentido figurado. Pero de esto corresponde hablar más adelante.

Pero volvamos al tema del que me he alejado un poco. Fiel a sus principios de la fatal necesidad de todas
[211] las cosas *, niega el autor que se produzca milagro alguno que contraríe las leyes de la naturaleza: pues establece, como ya dijimos, que la naturaleza de las cosas y su orden no son menos necesarios que la naturaleza de Dios y las verdades eternas, y que, por tanto, tan imposible es que algo se desvíe de las leyes de la naturaleza como lo es que, en un triángulo, los tres ángulos no sean iguales a dos rectos; que Dios no puede hacer que un peso menor levante uno mayor o que un cuerpo que se mueve con dos grados de movimiento pueda alcanzar a otro que se mueve con cuatro grados. Sostiene, pues, que los milagros están sometidos a las leyes comunes de la naturaleza, que, según él dice, son tan inmutables como la misma naturaleza de las cosas, ya que ésta está contenida en aquellas. No admite en Dios otro poder que el ordinario, que se ejerce según las leyes de la naturaleza, y piensa que no se puede fingir ningún otro, porque destruiría la naturaleza de las cosas y se contradiría a sí mismo.

---

271 Texto, al parecer, de Spinoza: sólo en NS; cfr. nota 99, «totalmente distintas»; Cohan dice «hostiles».

(*) *Dice esto sin razón, pues yo he mostrado expresamente que los milagros no dan ningún conocimiento de Dios, sino que éste se obtiene mucho mejor del orden fijo de la naturaleza.*

Según el parecer del autor, *el milagro es,* pues, *lo que sucede inesperadamente y cuya causa ignora el vulgo.* Así como el vulgo atribuye al poder de las plegarias y a la providencia singular de Dios el que, tras efectuar bien la plegaria, nos parezca que hemos evitado un mal inminente o que hemos conseguido un bien deseado, según la opinión del autor, por el contrario, Dios ya decretó *ab aeterno* totalmente que sucediesen aquellas cosas que el vulgo cree que se deben a la intervención y eficacia (de las plegarias): pues no son las plegarias causa del decreto, sino el decreto causa de las plegarias.

Todo eso del hado y de la necesidad invencible de las cosas, tanto respecto a la naturaleza como respecto al acontecer de las cosas que suceden a diario, lo funde nuestro autor en la naturaleza de Dios o, para expresarme con más claridad, en la naturaleza de la voluntad y del entendimiento de Dios que, aunque distintos de nombre, en Dios son realmente idénticos. Sostiene, pues, que Dios quiso tan necesariamente este universo y cuanto en él acaece sucesivamente, como necesariamente lo conoce. Pues si Dios conoce necesariamente este universo y sus leyes, así como las verdades eternas contenidas en dichas leyes, Dios, concluye él, no pudo formar otro universo, por la misma razón que no puede destruir la naturaleza de las cosas y hacer que dos por tres sean siete.

Por tanto, así como no podemos concebir algo distinto de este universo y de sus leyes, conforme a las cuales nacen y mueren las cosas, sino que cuanto podamos fingir de ese modo se destruye por sí mismo, así enseña [212]
el autor que la naturaleza del entendimiento divino y de todo el universo y de las leyes, según las cuales actúa la naturaleza, está constituida de tal modo que Dios no podría entender con su entendimiento alguna cosa distinta de las que ahora existen, como tampoco podría hacer que las cosas sean ahora distintas de sí mismas. Argumenta, pues, que, así como Dios no puede hacer ahora aquellas cosas que se destruyen a sí mismas, así tampoco puede Dios ni fingir ni concebir naturalezas dis-

tintas de las que ahora existen, porque su comprehensión e intelección sería tan imposible (según el autor, supondría una contradicción) como ahora es imposible la producción de cosas distintas de las que ahora existen. Ya que todas aquellas naturalezas, si se las concibe distintas de las ahora existentes, también estarían necesariamente en pugna con las que ahora existen; pues, como las naturalezas de las cosas comprendidas en este universo (según la opinión del autor) son necesarias, no pueden recibir esa necesidad de sí mismas, sino de la naturaleza de Dios, de la que emanan necesariamente. Pues no quiere admitir, con Descartes (por más que quiere aparentar que adoptó su doctrina), que así como las naturalezas de todas las cosas son distintas de la naturaleza y de la esencia de Dios, así están sus ideas libremente en la mente divina.

Con cuanto llevamos dicho, el autor se abrió un camino hacia lo que dirá al final de su libro, en el que confluye todo lo expuesto en los capítulos precedentes. Quiere infundir en la mente del magistrado y de todos los hombres este axioma: que compete al magistrado el derecho de establecer el culto divino que debe revestir carácter público en el Estado. Además, el magistrado puede permitir a sus ciudadanos opinar y hablar sobre la religión según les dicte su mente y su corazón; y, en cuanto a los actos de culto externo, debe conceder a los súbditos esa misma libertad, mientras se salvaguarde el amor a las virtudes morales o piedad. Pues, como de estas virtudes no cabe discutir y como el conocimiento y la práctica de las otras cosas no implica ninguna virtud moral, concluye de ahí que cualquier culto que abracen los hombres no puede desagradar a Dios. Se refiere con ello el autor a esos actos religiosos que no constituyen la
[213] virtud moral ni la atacan, que no son contrarios ni ajenos a ella, sino que los hombres los aceptan y practican como auxiliares de las verdaderas virtudes, a fin de poder ser gratos y aceptables a Dios por el amor a esas virtudes.

Porque Dios no se ofende con el amor y la práctica de esos actos; pues, al ser indiferentes, no contribuyen ni a la virtud ni al vicio, sino que los hombres los relacionan con la práctica de la piedad y los usan como ayuda para el cultivo de la virtud.

Con el fin de disponer a los hombres a aceptar tales paradojas, el autor establece primero que todo el culto instituido por Dios y entregado a los judíos, es decir, a los ciudadanos del Estado israelita, tan sólo fue destinado a que ellos vivieran felizmente en su Estado; que, por lo demás, los judíos no fueron más queridos ni agradables a Dios que los otros pueblos, y que todo esto lo comunicó Dios reiteradamente a los judíos a través del testimonio de los profetas, cuando les recriminaba su impericia y su error de poner la santidad y la piedad en aquel culto que Dios había establecido y les había impuesto, siendo así que había que ponerlas en el amor a las virtudes morales, es decir, en el amor a Dios y en la caridad hacia el prójimo.

Y que, como Dios ha infundido en el alma de todos los pueblos los principios y como las semillas de las virtudes, de suerte que juzguen espontáneamente, apenas sin ninguna instrucción, sobre la diferencia entre el bien y el mal, concluye de ahí que Dios no ha dejado a los demás pueblos privados de las cosas con que se puede conseguir la verdadera felicidad, sino que se ha mostrado igualmente generoso con todos los hombres.

Aún más, a fin de equiparar los gentiles a los judíos en todo aquello que puede, de algún modo, prestar una ayuda o ser útil para alcanzar la verdadera felicidad, afirma que los gentiles no han carecido de auténticos profetas y se propone probarlo con ejemplos. E incluso insinúa que Dios ha gobernado a los demás pueblos por medio de los ángeles buenos, a los que, siguiendo la costumbre del A. Testamento, llama dioses; y que, por lo mismo, los cultos de los otros pueblos no desagradaron a Dios, con tal que no estén corrompidos por la superstición humana hasta el punto de alejar a los hombres

de la verdadera felicidad o de impulsarlos a prácticas religiosas que no están de acuerdo con la virtud. Y afirma también que Dios prohibió a los judíos, por razones especiales, exclusivas de ese pueblo, rendir culto a los
[214] dioses gentiles que, por disposición y voluntad divina, eran venerados por los gentiles con el mismo derecho con que los ángeles, puestos como guardianes del Estado de los judíos, eran incluidos, a su modo, por los judíos entre los dioses y recibían de ellos honores divinos.

Como el autor considera que es cosa admitida que el culto externo, en cuanto tal, no es grato a Dios, piensa que importa poco con qué ceremonias se realiza aquel culto, con tal que armonice con Dios de tal forma que despierte en el alma humana la reverencia a Dios y mueva a los hombres al amor de la virtud.

Además, como piensa que la síntesis de toda religión se contiene en el cudtivo de la virtud y que todo conocimiento de los misterios es superfluo, por no ser apto para promover la virtud y que es más importante y necesario aquel que ayuda más a instruir e inflamar a los hombres en la virtud, concluye que hay que aprobar o, al menos, no rechazar todas aquellas opiniones sobre Dios y su culto, y sobre todo aquello que concierne a la religión, cuando, según el parecer de aquellos hombres que las sostienen, son verdaderas y aptas para favorecer y dar vigor a la honradez. Y, para corroborar esa tesis, cita como autores y testigos de su opinión a los profetas, los cuales han enseñado que, ante Dios, no influye nada qué opiniones tengan los hombres sobre la religión, sino que a Dios le agradan el culto y las opiniones que surgen del amor a la virtud y de la reverencia hacia la divinidad; y que fueron tan indulgentes que, para incitar los hombres a la virtud, llegaron a proponer argumentos que, aunque no eran verdaderos en sí mismos, eran considerados como tales por aquellos a los que hablaban, y eran por su misma naturaleza un acicate más para entregarse con más empeño al amor de la virtud. Supone, pues, que Dios permitió a los profetas seleccionar los argumentos, a fin de emplear aquellos que fuesen más adecua-

dos a los tiempos y a las circunstancias personales y que ellos, según su parecer, consideraban buenos y eficaces.

De ahí se deriva, según él, que unos doctores divinos hayan usado argumentos distintos de otros y muchas veces contradictorios: Pablo enseñó que el hombre no se justifica con las obras, Santiago insistió en lo contrario. En efecto, según cree el autor, Santiago veía que los cristianos interpretaban a la ligera la doctrina de la justificación por la fe en otro sentido, y por eso prueba de formas diversas que el hombre se justifica por la fe y [215]
las obras. La realidad le enseñaba que a los cristianos de su época no se les debía inculcar aquella doctrina de la fe, por la que los hombres descansaban plácidamente en la misericordia divina, sin preocuparse apenas por las buenas obras, ni se les debía proponer tal como lo había hecho Pablo con los judíos, ya que éstos, por error, ponían su justificación en las obras de la ley, que les había entregado especialmente Moisés, porque pensaban que ella les había colocado por encima de los gentiles y que sólo ellos tenían abierto el acceso a la felicidad, por lo cual rechazaban la doctrina de la salvación por la fe, que les equiparaba a los gentiles y les despojaba totalmente de todos sus privilegios. Dado, pues, que ambas proposiciones, tanto la de Pablo como la de Santiago, contribuían magníficamente, según las distintas circunstancias temporales y personales de cada uno, a que los hombres inclinaran su espíritu a la piedad, opina el autor que fue prudencia de los apóstoles el emplear ora la una ora la otra.

Y ésta es una de las muchas razones por las que el autor opina que es sumamente desacertado pretender explicar el texto sagrado por la razón y hacer de ésta el intérprete de la Escritura o interpretar a un autor sagrado por otro, pues tienen la misma autoridad, sino que las palabras de que se han servido deben ser explicadas por la forma de hablar y por el tipo de lenguaje que cada uno de ellos suele emplear: al investigar el verdadero sentido de la Escritura, no hay que atender a la naturaleza del objeto, sino tan sólo al sentido literal.

Y dado que el mismo Cristo y los demás doctores, enviados por Dios, se adelantaron con su ejemplo y doctrina a mostrar que sólo con el amor a la virtud avanzan los hombres hacia la felicidad y que el resto nada vale, el autor quiere sacar de ahí que el magistrado debe cuidar únicamente de que la justicia y la honradez imperen en el Estado y que, en cambio, le incumbe muy poco el averiguar qué culto y qué doctrina están más acordes con la verdad; que debe, más bien, procurar que no se acepten aquellos que sirvan de obstáculo a la virtud, incluso según la opinión de los que los acepten, y que, por consiguiente, el magistrado puede, sin faltar a su deber, tolerar distintos cultos en su Estado.

Y, para persuadirnos de ello, emplea el mismo método. Supone que la naturaleza de las virtudes morales, en cuanto se practican en las sociedades y se traducen en actos externos, es tal que nadie las debe ejercer
[216] según su juicio y decisión personal, sino que la práctica, ejercicio y modificación de esas virtudes dependen de la autoridad y del mandato del magistrado, tanto porque los actos externos de las virtudes reciben su naturaleza de las circunstancias, como también, porque la obligación del hombre de practicar esas acciones externas se valora por las ventajas o perjuicios que se derivan de tales actos, de forma que, si esas acciones externas no se realizan oportunamente, pierden la naturaleza de virtudes, y, en caso contrario, deben ser consideradas como virtudes. El autor considera que existe otra clase de virtudes, las cuales, en cuanto permanecen en el interior del alma, conservan siempre su naturaleza, sin depender del estado cambiante de las circunstancias.

Nunca es lícito a nadie tener propensión a la crueldad y a la sevicia, no amar al prójimo y la verdad. Pero pueden venir épocas en las que esté permitido, no ya deponer esa actitud de espíritu y el amor a las susodichas virtudes, sino moderarlos en cuanto a los actos externos o hacer incluso cosas que, en su aspecto externo, parecen chocar con esas virtudes. Y así sucederá que ya no es deber del hombre honrado exponer abiertamente la

verdad y comunicársela a los ciudadanos de viva voz o por escrito, haciéndoles partícipes de ella, si estimamos que de esa manifestación redundarán más desventajas que beneficios para los ciudadanos. Y, aunque todos los hombres en concreto deban ser amados y nunca sea lícito renunciar a ese afecto, ocurre con frecuencia que podemos tratar duramente a algunos, sin que ello sea un vicio, cuando nos consta que de la clemencia, que estamos dispuestos a emplear con ellos, nos provendría un gran mal. Y así todos están de acuerdo en que no todas las verdades, ya pertenezcan a la religión, ya a la vida civil, es oportuno proponerlas en cualquier ocasión. Y aquel que enseñe que no se deben echar las rosas a los cerdos, si se teme que ellos se lancen contra quienes se las ofrecen, juzgará igualmente que no es deber del hombre de bien ilustrar a la plebe sobre ciertos puntos de la religión, si teme que, una vez difundidas entre la plebe, perturben al Estado o a la Iglesia hasta el punto que surja de ahí más daño que bien para los ciudadanos y para los santos.

Y como las sociedades civiles, de las cuales no se puede separar el poder de gobernar y de legislar, han [217] establecido, entre otras cosas, que no debe quedar al arbitrio de cada individuo el decidir qué es útil para los hombres asociados en un cuerpo civil, sino que incumbe a los que gobiernan, el autor concluye de ahí que el magistrado posee el derecho de determinar qué tipo de dogmas deben ser enseñados públicamente en el Estado, y que el deber de los súbditos, en cuanto a la profesión externa, es guardarse de enseñar y de profesar aquellos dogmas sobre los que el magistrado ha ordenado guardar silencio en público. Pues Dios no dejó esto al criterio de los particulares, del mismo modo que no les concedió hacer, contra la opinión y la decisión de los magistrados o contra la sentencia de los jueces, cosas con las que se elude la fuerza de las leyes y se inutiliza la misión del magistrado. Pues estima el autor que, en lo relativo al culto externo y a su ejercicio, los hombres pueden hacer un pacto y confiar esos actos al juicio del magistrado con

la misma seguridad con que le otorgan el derecho y la potestad de juzgar la ofensa hecha al Estado y de castigarla con la fuerza. Pues, así como un particular no tiene que acomodar al juicio del magistrado su juicio sobre la injuria hecha a la ciudad, sino que puede gozar de su parecer personal, aun cuando (si el asunto lo requiere) esté obligado a colaborar para que la sentencia del magistrado sea ejecutada, así también opina nuestro autor que los particulares tienen derecho en el Estado a juzgar de la verdad o falsedad, y también de la necesidad, de un dogma, y que, en cambio, un particular no puede ser obligado por las leyes civiles a que piense lo mismo sobre la religión, por más que depende del juicio del magistrado qué dogmas se deben exponer públicamente, y que sea deber de los particulares guardar en silencio sus opiniones sobre la religión que se apartan de la opinión del magistrado, y no hacer nada que desvirtúe las leyes sobre el culto dictadas por el magistrado.

Pero puede suceder que el magistrado disienta en temas religiosos de muchos del pueblo y quiera que se enseñen públicamente algunas cosas que son contrarias al juicio de la plebe [272], porque considera que interesa al honor divino que tales dogmas se profesen públicamente en su Estado. Viendo, pues, nuestro autor que subsiste esta dificultad, a saber, que la diversidad de juicio entre el magistrado y la plebe podría causar un perjuicio enorme
[218] a los ciudadanos, añadió al razonamiento anterior otro que tranquilice igualmente al magistrado y a los ciudadanos y conserve incólume la libertad religiosa. El magistrado, dice, no debe temer la ira de Dios, aunque permita que en su Estado se practiquen cultos, a su juicio, nefastos, con tal que éstos no se opongan a las virtudes morales y no las destruyan. No se le ocultará a usted el porqué de este aserto, pues ya lo expuse antes largamente. En efecto, sostiene el autor que a Dios no le importa ni le preocupa qué opiniones tengan, aprueben y defiendan los hombres

[272] El texto dice: *a judicio plebis aliena*, es decir, «ajenas» o «totalmente distintas»; Cohan dice «hostiles».

en materia religiosa, ni qué cultos practiquen públicamente, ya que todas estas cosas hay que incluirlas entre aquellas que no tienen relación alguna con la virtud y el vicio, aunque es deber de cada cual organizar su vida de suerte que acepte aquellos dogmas y practique aquel culto con los que piensa que puede realizar el máximo progreso en el amor de la virtud.

Ahí tiene usted, honorable señor, enviada en forma de compendio, la síntesis de la doctrina del *Teólogo-político* (sic), la cual, a mi juicio, elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios. Del escrito del autor se desprende, al menos, claramente esto: que con su método y razonamientos se resquebraja la autoridad de la Sgda. Escritura y que sólo de boquilla se hace mención de ella; de sus tesis se sigue, igualmente, que el Corán es equiparable a la palabra de Dios. Al autor no le queda argumento alguno para probar que Mahoma no fue un verdadero profeta, puesto que también los turcos cultivan las virtudes morales, sobre las que no hay discusión entre los gentiles, por mandato de su profeta. Según la doctrina del autor, no es raro que Dios guíe a aquellos pueblos, a los que no otorgó los oráculos concedidos a los judíos y cristianos, con otras revelaciones, hasta introducirlos en el ámbito de la razón y de la obediencia.

Creo, pues, no alejarme mucho de la verdad ni ofender al autor, si lo denuncio de que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el ateísmo puro.

(L. v. V.)

(Utrecht, 24 de enero de 1671) [273].

---

273 La fecha y la firma abreviada sólo en los NS.

[219] # Carta 43 [274]

B. d. S. al muy docto e ilustre señor
Jacob Ostens
(Respuesta a la precedente)

Amigo:

Le sorprende sin duda que le haya hecho esperar tanto tiempo. Pero la verdad es que a duras penas me decido a contestar al panfleto de ese señor, que usted tuvo a bien comunicarme, y, si finalmente lo hago, es solamente porque se lo he prometido. Cumpliré, al menos, mi deseo, despachando lo antes posible el asunto, y por eso mostraré brevemente cuán torcidamente ha interpretado mi pensamiento, aunque no me sería fácil decir si por malicia o por ignorancia [275]. Vayamos, pues, a la cuestión.

Dice, en primer lugar, que le *interesa poco saber de qué nación soy ni qué género de vida llevo.* Por supuesto, si lo supiera, no se hubiera convencido tan fácilmente de que yo enseño el ateísmo. Pues los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores, cosa que yo siempre he despreciado, como saben todos los que me conocen.

[220] A continuación, para hacer más fácil su objetivo, dice que *no soy torpe de ingenio,* ya que así puede demostrar

[274] De esta carta existe el borrador latino de Spinoza, autógrafo (al que responde la traducción holandesa de los NS) y la versión de OP. Aunque Gebhardt (núm. 2) prefiere OP, como le es habitual, traducimos, con Akkerman (núm. 5), del autógrafo e incluso añadimos en nota alguna expresión tachada por Spinoza, ya que refleja su primera reacción.

[275] *Panfleto = libellum*; pero Spinoza había escrito *ineptias* y tachó. El autógrafo añadía aquí: «tam enim versuti quam superstitiosi ignorantes malum animum habere solent; quidquid sit eius, me maledicta nihil movent, quia novi qua ratione istud hominum genus assuetum sit viros ingenuos tractare. Ut igitur id, quod ostendere volo, breviter absolvam, pauca tantum ex multis, quae dixit, notabo; tu reliqua corrigito».

más fácilmente que *yo he hablado sagaz y astutamente, e incluso con mala intención, en favor de la pésima causa de los deístas.* Esto basta para probar que no ha entendido mis argumentos. Pues ¿quién puede ser de ingenio tan sagaz y astuto que pueda dar, disimuladamente, tantas y tan sólidas razones en favor de una causa que él cree falsa? ¿Cómo, me pregunto, va a pensar él, después de esto, que alguien haya escrito con ánimo sincero, si cree que se puede demostrar con solidez tanto lo ficticio como lo verdadero? Pero, ya ni de eso me admiro, pués de esto, que alguien haya escrito con ánimo sincero, tius[276], y lo mismo sucede a diario con los mejores.

Y después prosigue: *para evitar que lo acusen de supersticioso, me parece que ha vaciado de contenido toda religión.* Qué entiende él por religión y qué por superstición, no lo sé. ¿Acaso, me pregunto, vacía de contenido toda religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios como el sumo bien y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; que, además, el premio de la virtud es la virtud misma[277] y que el castigo de la necedad y de la impotencia es la misma necedad; y, finalmente, que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad? Y todo esto no sólo lo he dicho explícita- [221]
mente, sino que lo he demostrado con argumentos solidísimos. Mas ya creo ver en dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una

[276] Gisbert Voëtius (1589-1676), profesor de teología en la universidad de Utrecht y párroco principal de la ciudad, logró que dicha universidad condenara la filosofía de Descartes y que Schoockius escribiera el panfleto: *Philosophia cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae R. Descartes* (1643), en que le acusa de promover el ateísmo y la inmoralidad. Descartes le replicó con: *Epistola ad celeberrimum D. Gibertum Voetium* (1643).

[277] Idea de inspiración socrática y estoica, que se halla, por ejemplo, en: Séneca, *De vita beata,* 9, 4.

sola cosa: que teme el castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo vacilante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, y tanto más cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos, que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión. Pero ya dejo esto y paso a su deducción con la que quiere mostrar que *yo enseño el ateísmo con argumentos velados y falaces.*

La base de su argumentación es ésta: que él piensa que yo suprimo la libertad de Dios y que lo someto a la fatalidad. Esto es totalmente falso. Pues yo he afirmado que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos afirman que de la naturaleza de Dios se sigue que él se entiende a sí mismo. Nadie niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina, y, sin embargo, nadie
[222] concibe que Dios se entienda a sí mismo coaccionado por alguna fatalidad, sino de forma totalmente libre, aunque necesaria[278]. Y no descubro nada aquí que no pueda captarlo cualquiera. Y si no, obstante, él cree que esto está dicho con mala intención, ¿qué opina de su Descartes, que defiende que nosotros no hacemos nada que no haya sido ordenado antes por Dios; aún más, que nosotros somos, por así decirlo, creados de nuevo por Dios a cada momento y que, no obstante, obramos en virtud de nuestro libre albedrío, pese a que, según confiesa el mismo Descartes, nadie lo puede comprender?

---

[278] El autógrafo tachó esta frase: «sed haec captum istius viri superare videntur et non cum suo Cartesio concepisse credo, quod libertas non consistit in indiferentia *(sic)*, sed nos tum maxime liberos esse, cum rebus clare et distincte perceptis assentimus, tametsi impossibile est iisdem non assentire, quando eas ita percipimus». El texto responde a Ep. 42, pp. 212/16 ss.

Además, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni las leyes divinas ni las humanas. Porque las enseñanzas morales, reciban o no de Dios la forma de ley, son divinas y saludables, y el bien que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable porque lo recibamos de Dios como juez o porque emane de la necesidad de la naturaleza divina; como tampoco los males, que se siguen de las malas obras, son menos de temer porque se sigan necesariamente de ellas. Y finalmente, cuando obramos, ya actuemos necesariamente, ya libremente, siempre somos guiados por la esperanza o por el miedo. Por tanto, está equivocado al [223]
afirmar que *yo sostengo que no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos* y al proseguir diciendo que *no hay ninguna esperanza de premio o de pena, cuando se atribuye todo al destino y se defiende que todo emana de Dios con necesidad inevitable.*

No voy a preguntar aquí por qué *es lo mismo o no muy diferente afirmar que todas las cosas emanan necesariamente de la naturaleza de Dios o que el universo es Dios*. Quisiera, en cambio, que usted se fijara en lo que agrega con no menos odio, a saber, que *yo quiero que el hombre practique la virtud, no por los preceptos o la ley divina ni por la esperanza del premio o del castigo, sino* etc. Esto no se halla por ningún lado en mi tratado, sino que, por el contrario, en el capítulo IV dije expresamente que la síntesis de la ley divina (que fue inscrita por Dios en nuestra alma, como dije en el capítulo XII) y su precepto supremo consiste en amar a Dios como sumo bien, es decir, no por miedo a algún suplicio (ya que el amor no puede surgir del miedo) ni por amor a otra cosa con la que deseamos deleitarnos (porque entonces no amaríamos a Dios, sino más bien la cosa que deseamos), y en el mismo capítulo he demostrado que Dios reveló esta misma ley a los profetas. Tanto si afirmo que esta ley divina ha recibido del mismo Dios [224]
forma jurídica, como si la concibo como los demás decretos divinos, que implican una necesidad y una verdad eterna, seguirá siendo un decreto de Dios y una ense-

ñanza saludable; y tanto si amo a Dios libremente como si lo hago por la necesidad del decreto divino, amo realmente a Dios y me salvaré. Por consiguiente, ya podría afirmar aquí que ese hombre es de aquellos de los que dije al final de mi prefacio que prefería que olvidaran totalmente mi libro antes que, interpretándolo malévolamente, como suelen hacerlo todo, se sientan ofendidos y, sin beneficiarse ellos nada, perjudiquen a otros.

Y aunque pienso que lo dicho basta para demostrar lo que yo quería, he creído que es oportuno señalar lo siguiente, a saber, que él piensa erróneamente que yo me refiero a aquel *axioma de los teólogos que distinguen entre el discurso del profeta que enseña y del que simplemente narra algo*. Pues si por ese axioma entiende el que yo atribuí en el capítulo XV a un tal R. Jehudá Alfakar [279], ¿cómo pude yo pensar que el mío concuerda con el suyo, cuando en el mismo capítulo he rechazado éste como falso? Pero si se refiere a otro, confieso que yo lo desconozco todavía y, por tanto, no pude en modo alguno referirme a él.

[225] Tampoco veo, además, por qué dice que yo pienso que *me seguirán todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía es intérprete de la Escritura,* siendo así que yo refuté tanto su opinión como la de Maimónides [280].

Sería excesivamente prolijo enumerar aquí todos los pasajes en que revela que no emitió su juicio sobre mí con ánimo totalmente sereno. Paso, pues, a su conclu-

279 Cfr. TTP, XV, pp. pp. 181-4 (núm. 55, notas 312 y 315). Jehuda Alfakar (?—1235), judío toledano y médico de Fernando III, sostenía una opinión contraria a la de Maimónides en la interpretación de la Biblia.

280 Moses ben Maimón (1135-1204), filósofo judío nacido en Córdoba, pero que vivió desde los veintiún años en Egipto, donde fue médico del sultán Saladino, escribió en árabe su obra principal, criticada varias veces en TTP, VII, pp. 112 ss. (número 55, *Indice analítico* y notas): *Guía de perplejos,* trad. D. Gonzalo Maeso, Ed. Nacional, 1984.

sión, en que dice que *no me queda ningún argumento para demostrar que Mahoma no fue un verdadero profeta.* Incluso intenta probarlo a partir de mis opiniones, siendo así que de ellas se sigue claramente que él fue un impostor, puesto que él suprime de raíz aquella libertad que la religión católica, iluminada por la luz natural y profética, concede y que yo he probado que se debe conceder a toda costa, y aunque así no fuera, ¿estoy yo obligado, pregunto, a probar que alguien es un falso profeta? Los profetas, en cambio, sí que tenían que probar que eran verdaderos profetas. Y si replicara diciendo que también Mahoma ha enseñado la ley divina y que ha dado muestras seguras de su misión, como hicieron los demás profetas, no habrá razón alguna para que niegue que él fue auténtico profeta.

Por lo que respecta a los mismos turcos y a los de- [226]
más pueblos, si adoran a Dios mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo, creo que ellos poseen el espíritu de Cristo y se salvan, cualquiera que sea la opinión que, por ignorancia, tengan sobre Mahoma y sus oráculos.

He ahí, amigo mío, cómo ese hombre se ha alejado de la verdad. Y, no obstante, concedo que no me hace agravio alguno a mí y sí, en cambio, y muy grande, a sí mismo, cuando no se avergüenza de declarar que *yo enseño el ateísmo con argumentos velados y encubiertos.*

No creo, por lo demás, que usted halle aquí algo que pueda considerar que ha sido dicho contra este hombre con excesivo rigor. Pero si encuentra algo por el estilo, le ruego que o bien lo suprima o lo corrija según su criterio. No es mi propósito irritarle, sea quien sea, ni crearme enemigos con mi propio trabajo. Y como esto es lo que suele suceder en discusiones como ésta, a duras penas me decidí a contestarle, y no lo hubiera hecho de no haberlo prometido. Que siga usted bien, y a su prudencia encomiendo esta carta y a mí mismo, que soy, etc.

(La Haya, febrero de 1671.)

*

[227] # Carta 44 [281]

B. d. S. al muy culto y prudente señor Jarig Jelles

Mi querido amigo:

El profesor N. N.[282] en su reciente visita me contó, entre otras cosas, que mi *Tratado teológico-político* ha sido traducido al holandés y que alguien, no sabía quién, había decidido mandarlo imprimir[283]. Le ruego, pues, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa.

Cierto amigo me ha enviado a casa, hace algún tiempo, un librito, titulado *Homo politicus* o *Staatkundig*
[228] *Man*[284], del cual ya había oído hablar mucho. Lo he leído por encima y he constatado que es el libro más pernicioso que los hombres hayan podido concebir. El

---

281 Traducimos de la versión holandesa, de acuerdo con lo dicho en la nota 258.

282 No se sabe quién es «N. N.» Se ha pensado en Graevius, Wittichius y, quizá con más probabilidad, en Kranen (ver nota 368).

283 La traducción del TTP apareció, de hecho, en 1693 bajo el título engañoso: *De rechtzinnige theologant of*..., y fue atribuida, en la curiosa novela teológica, *Vervolg van 't leven van Philopater* (1697), al célebre traductor de Descartes, J. H. Glazemaker.

284 El título completo es: *Homo politicus, hoc est; consiliarius novus, officiarius et aulicus, secundum hodiernam praxim, authore Pacifico a Lapide* (1662, 1664...). Su autor se desconoce: quizá Christophorus Rapp o Franciscus Datisius (cfr. Freudenthal, núm. 71, pp. 182-3 y nota; Meinsma, núm. 127, pp. 392-394: ambos dan algunas ideas de su contenido cínico).

sumo bien para aquel que lo ha escrito es el dinero y los honores, a los que subordina su doctrina. Él conoce el camino para alcanzarlo, a saber: interiormente, rechazar toda religión, y exteriormente, aceptar aquella que más pueda servir al propio medro y, ante todo, no ser fiel a nadie, sino en la medida en que sirva al propio interés. Por lo demás, alaba en sumo grado el fingir, el prometer sin dar, el mentir, el jurar en falso y otras muchas cosas. Al leer esto me vino la idea de escribir un librito, indirectamente contra él, en el que trataría del sumo bien, mostraría el estado de inquietud y de miseria de aquellos que ambicionan dinero y honores, y en el que, finalmente, mostraría con razonamientos claros y numerosos ejemplos que los Estados ansiosos de dinero y honores deben sucumbir y de hecho han sucumbido.

Cuánto mejores y más dignos son realmente los pensamientos de Tales de Mileto que los del susodicho escritor, aparece claramente por le relato siguiente. Todas las cosas, decía él, son comunes entre los amigos [285]. Ahora bien, los sabios son amigos de los dioses. Por tanto, todas las cosas pertenecen a los sabios. De acuerdo con [229]
esto, aquel sapientísimo hombre se hizo el más rico, pero más bien por despreciar generosamente las riquezas que por perseguirlas sórdidamente. En otra ocasión demostró que los sabios carecen de riquezas no por necesidad, sino libremente. Como sus amigos le reprochaban su pobreza, les dio esta respuesta: ¿queréis que os demuestre que también yo puedo adquirir aquello que considero indigno de mi trabajo y que vosotros buscáis a toda costa? Como ellos le dijeron que sí, arrendó todos los lagares de toda Grecia (como era experto en el curso de los astros, había visto que aquel año habría gran

---

285 Dicho ya citado antes: Ep. 2, p. 7. El relato siguiente, un tanto novelesco, se inspira en Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres,* I, 26; o en Cicerón, *De divinatione,* I, 111; y finalmente en Aristóteles, *Política,* I, 11, 1259a9 ss.

abundancia de aceitunas, de las que había habido gran escasez los años precedentes) y, en consecuencia, alquiló a alto precio los lagares que él había arrendado por poco dinero, ya que ellos debían usar los lagares para el aceite de oliva. De este modo adquirió en un solo año grandes riquezas, que después distribuyó tan liberalmente como inteligentemente las había adquirido.

Termino manifestándole que soy, etc.

La Haya, 17 de febrero de 1671.

[230] ## Carta 45 [286]

Gottfried Leibniz[287] al muy ilustre y distinguido señor B. d. S.

Ilustre y distinguido señor:

Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica. Este es el motivo de que yo quisiera enviarle a usted cualquier ensayo mío, ya que difícilmente encontraría mejor censor en este género

---

286 La situación de este texto es similar al de Ep. 8. Traducimos del autógrafo, único recogido por Gebhardt. OP sólo habían omitido el saludo y el nombre de Hudde.

287 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), ilustre filósofo y científico alemán, residirá en París, como enviado diplomático, entre 1672 y 1676. Sus relaciones con Spinoza son las de un espíritu tan cobarde como curioso. Cuando ya sabe quién era el «insolente» autor del «horrible» e «insoportable» TTP, escribe a su autor preguntándole sobre óptica (Ep. 45); cuando no logra que éste le confíe el manuscrito de la *Ética* (Ep. 72), va a visitarle personalmente (nov. 1676); al tiempo que ansía con avidez comprar sus escritos inéditos, se disgusta de que su nombre aparezca en estas cartas, e intenta ocultar que le había visitado: textos en Freudenthal (núm. 70), pp. 193 s., 201, etc.; Friedmann (núm. 72), 1975, etc., en relación a *infra*, pp. 302-3.

de estudios. Este folleto que le envío y que he titulado *Notas sobre óptica avanzada (Notitia opticae promotae),* lo he publicado a fin de cambiar más fácilmente impresiones con los amigos o aficionados. He oído que también el célebre Hudde descuella en este terreno y supongo que usted lo conoce muy bien. De ahí que, si usted me consigue también la opinión y el favor de éste, me prestará un servicio inmensamente mayor. El folleto mismo explica suficientemente de qué se trata[288].

Supongo que habrá llegado a sus manos el *Pródromo* del jesuita Francisco Lana[289], escrito en italiano, en el que expone también algunas cosas notables de dióptrica. Además, el suizo Juan Oltius[290], joven sumamente erudito en estos temas, ha publicado *Pensamientos físico-mecánicos sobre la visión,* en los que, por un lado, promete una máquina muy simple y universal para pulimentar todo tipo de lentes y, por otro lado, dice que ha encontrado una forma de reunir todos los rayos, procedentes de todos los puntos del objeto, en otros tantos puntos correspondientes. Pero tan sólo para determinada distancia y figura del objeto.

Por lo demás, lo que yo me he propuesto se reduce a esto: no que todos los rayos de *todos* los puntos se vuelvan a reunir (pues, en el estado actual de conocimiento, es imposible para cualquier distancia o figura de objeto), sino que se junten igualmente los rayos de los puntos que están fuera del eje óptico y los que están en el eje, y que, por consiguiente, las aberturas de las lentes puedan variar cuanto se quiera, sin menoscabo de la distinción de la visión. Pero en esto me atendré a su [231]
agudísimo juicio.

---

288 La obra de Leibniz apareció en Francfort (1671); sobre Hudde la óptica, véase notas 227, 237-8, etc.

289 Franciscus. Lana (1631-1687), jesuita italiano, profesor de filosofía y matemáticas en Roma, es autor de: *Prodromo overo saggio di alcune inventioni nouve premesse all'Arte maestra* (Brescia, 1670).

290 Johannes Oltius u Holtius es totalmente desconocido.

Que siga usted bien, distinguido señor, y acoja benévolamente a su devoto admirador,

Gottfried Wilhelm Leibniz,
Doctor en Derecho y Consejero
de Maguncia

Frankfurt, 5 de octubre de 1671.

P. D. Si usted me obsequiara con su respuesta, espero que el nobilísimo señor Diemerbroeck [291], doctor en Leyes, se encargará de buen grado de ella. Creo que usted ya habrá visto mi *Nueva hipótesis física* [292]; de lo contrario, se la enviaré.

Al señor Spinosa (sic).
Médico muy célebre y filósofo muy profundo. En Amsterdam [293].

Carta 46 [294]

B. d. S. al muy erudito y noble señor
Gottfried Leibniz,
Doctor en Derecho y Consejero de Maguncia
(Respuesta a la precedente)

Cultísimo y nobilísimo señor:

He leído el folleto que usted se ha dignado enviarme y le agradezco mucho que me lo haya mandado. Lamen-

291 Parece referirse a Johannes, jurista, y no a Ijsbrand, profesor de medicina en Utrecht.

292 A saber: *Hypothesis physica nova, qua phaenomenorum naturae... repetuntur* (Maguncia, 1671).

293 Esta curiosa dirección (Spinoza, médico=naturalista o científico), en francés.

294 También se conserva el autógrafo latino de esta carta, de especial interés por llevar el sello de Spinoza: una rosa con las iniciales «B d Ƨ» (la S ¡invertida!) y el lema «caute» (cfr. F. Mignini, núm. 128; *infra, Introducción,* II, 1.°, 2, *a*). Gebhardt (número 2) reproduce ese texto junto con el de OP, pero sus dife-

to no haber logrado comprender a fondo su opinión, aunque creo que usted la ha expuesto con suficiente claridad.

Le ruego, pues, que se digne responderme a lo poco [232]
que sigue[295]. Me refiero a si usted cree que la causa por qué debemos ser parcos en cuanto a la abertura de las lentes no es justamente que los rayos, procedentes de un punto, no se reúnen exactamente en otro punto, sino en un pequeño espacio que solemos denominar punto mecánico y que es mayor o menor en proporción a la abertura de la lente.

Le pregunto, además, si las lentes que usted llama *pandocas* corrigen este defecto, a saber, que el punto mecánico o pequeño espacio en el que confluyen, tras la refracción, los rayos procedentes de un mismo punto, se mantiene siempre igual en relación a la magnitud, independientemente de que la abertura focal sea mayor o menor. Porque si consiguen esto, se podrá aumentar su abertura a voluntad, en cuyo caso aventajarán a todas las demás formas que yo conozco; de lo contrario, no veo razón alguna por qué usted las recomienda tanto, con preferencia a las lentes ordinarias.

En efecto, las lentes circulares tienen el mismo eje por todas partes y, por tanto, cuando las empleamos, hay que considerar todos los puntos del objeto como si estuvieran situados en el eje óptico. Y aunque todos los puntos del objeto no estén a la misma distancia, la diferencia que de ahí surge no puede, sin embargo, ser sensible cuando los objetos están muy distantes, ya que, [233]
en ese caso, los rayos, procedentes de un mismo punto, se consideran como si entraran paralelos en la lente. Creo que sus lentes pueden ser útiles en este sentido, cuando queremos captar muchos objetos de una sola mirada (como sucede cuando empleamos lentes circulares convexas muy grandes)[296], es decir, para represen-

rencias son mínimas. Traducimos del original por ser, además, más completo.

[295] Esta frase sólo en el autógrafo.

[296] Las OP dicen «lentes circulares conversas».

tarlos todos de forma más precisa. Pero prefiero suspender mi juicio sobre todo esto hasta que usted me explique más claramente su opinión, y le ruego vehementemente que lo haga.

He enviado, como usted me pedía, el otro ejemplar al señor Hudde[297], y me contestó que de momento no tenía tiempo para examinarlo, pero que espera quedar libre dentro de una o dos semanas.

Aún no ha llegado a mis manos el *Pródromo* de Francisco Lana, así como tampoco los *Pensamientos físico-mecánicos* de Juan Holtius. Y lo que más siento es que no he podido ver su *Hipótesis física.* Al menos aquí en La Haya no está a la venta. Por eso, si me la envía, me dará una gran alegría. Si en alguna otra cosa puedo servirle, no dejaré de mostrarle que soy, dignísimo señor, de usted adictísimo

B. Despinoza

La Haya, 9 de noviembre de 1671.

[234] P. S. El señor Diemerbroeck no reside aquí, por lo cual me veo forzado a enviar esta carta por el correo ordinario. No dudo que usted conocerá aquí en La Haya a alguien que pueda encargarse de nuestra correspondencia; me gustaría saberlo a fin de que nuestras cartas circulen con más comodidad y seguridad. Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico-político* le enviaré un ejemplar, si no le molesta. Adiós[298].

---

297 Nombre omitido en OP.

298 La firma, la fecha y la posdata sólo en el autógrafo. Tanto el debate sobre óptica como la mutua oferta de libros hacen suponer que hubo más cartas entre ambos personajes y que Spinoza le envió el TTP: Ep. 72, pp. 305/13 y (404).

Carta 47

J. Ludwig Fabritius[299] al muy agudo y célebre filósofo B. d. S.

Muy célebre señor:

El Serenísimo Elector Palatino[300] me ha ordenado que le escriba a usted, para mí hasta ahora desconocido, pero para el Serenísimo Príncipe de alta estima, y le pregunte si estaría dispuesto a aceptar la cátedra de profesor ordinario de filosofía en su ilustre Universidad. Se le pagará el estipendio anual de que disfrutan actualmente los profesores ordinarios. En ningún otro lugar hallará usted a un príncipe más favorable a los eximios [235]
ingenios, entre los cuales le cuenta a usted. Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida.

Yo no he podido menos de cumplir la orden del sapientísimo Príncipe. Por eso le ruego encarecidamente que me conteste cuanto antes y que entregue su respuesta o bien al señor Grocio, representante del Sere-

---

299 Johan Ludwig Fabritius (1632-1697), alemán de origen, había estudiado en Colonia y Utrecht. Desde 1660 era profesor de teología y, después, también de filosofía en la universidad de Heidelberg. Como consejero de la Corte, recibió el encargo de invitar a Spinoza, lo cual hizo no de muy buen grado (como se trasluce en el texto), ya que era calvinista acérrimo y ya conocía el TTP. Tras la ocupación de la ciudad por las tropas francesas (1674), tuvo que huir, cambiando de residencia varias veces, hasta su muerte en Francfort

300 Carlos Luis (1617-1680), hijo del príncipe elector, Federico V († 1632) y de Isabel Stuart, vivió refugiado en Holanda y estudió en Leiden. La paz de Westfalia le permitió regresar y abrir la universidad. Sobre las razones de que este príncipe liberal invitara a Spinoza, se ha escrito mucho: según Urbain Chevreau, el príncipe sólo conocería PPC/CM (en Freudenthal, número 70, p. 219); pero el TTP era debatido hacía tiempo en Alemania y Fabritius lo conocía (cfr. Mayer, núm. 119; Freudenthal, núm. 70, pp. 193, 6).

nísimo Elector en La Haya, o al señor Gilles van der Hek[301], para que me la remitan con el paquete de cartas que suelen enviar a la Corte, o que se sirva usted de cualquier otro medio que considere más cómodo y oportuno. Tan sólo añado una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos. Sin otro particular, se despide de usted, ilustrísimo señor, y le desea que siga bien, éste que es admirador de su nombre

J. L. Fabritius
Profesor de la Universidad de Heidelberg
y Consejor del Elector Palatino

Heidelberg, 16 de febrero de 1673.

Carta 48

B. d. S. al muy digno y noble señor
J. Ludwig Fabritius,
Profesor de la Universidad de Heidelberg y Consejero
del Elector Palatino
(Respuesta a la precedente)

Muy digno señor:

Si alguna vez hubiera deseado aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, sólo hubiera podido desear éste que, por mediación de usted, me ofrece el Serení-
[236] simo Elector Palatino, especialmente por la libertad de filosofar que el Clementísimo Príncipe se digna concederme, por no mencionar que hace tiempo que deseo

[301] No se sabe quiénes fueron estos dos personajes; para el primero se ha pensado en el hijo menor de Hugo Grocio, Pieter; pero no viviría entonces en Holanda.

vivir bajo el gobierno de un Príncipe cuya sabiduría todos admiran [302]. Pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión, pese a haber meditado largamente el asunto.

Porque pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente hacia la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto; mientras llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad.

Ve, pues, dignísimo señor, que no me resisto porque espere una fortuna mejor, sino porque prefiero la tranquilidad, que creo poder alcanzar en cierta medida mientras me mantenga alejado de la enseñanza pública. Por consiguiente, le ruego encarecidamente que pida al Serenísimo Elector que me permita pensar con más detención el asunto y que continúe, además, procurando la benevolencia del Clementísimo Príncipe en favor de su

---

302 Esta frase, en que Spinoza confiesa un viejo deseo de vivir bajo un príncipe sabio; la alusión a su «experiencia» de que las pasiones suscitan cismas y llevan a contradecir (pp. 236/14 s.); su insinuación de que su libertad efectiva es muy limitada (*ib*/18); y el hecho de que no da su respuesta negativa por definitiva... parecen revelar una situación incómoda bajo los Orange, en un momento en que se atacaba públicamente el TTP y se pedía su prohibición oficial. ¿No habría que estudiar esta «invitación» en relación con la «visita» de Spinoza al cuartel general francés en Utrecht, donde se le ofrecería una pensión por parte de Luis XIV (cfr. nuestra *Introducción al TP,* núm. 55, § 1.°, fin) e incluso con el proyecto de un posible «exilio» a Italia? (cfr. nota de P. F. Moreau en Meinsma, núm. 127, pp. 417-73 y cap. XII, pp. 419 ss.).

devoto admirador, pues soy, muy digno y noble señor, de usted seguro servidor.

B. d. S.

La Haya, 30 de marzo de 1673.

Carta 48A[303]

«Profesión de fe universal y cristiana»[304], incluida en una carta a N. N., por *Jarig Jelles*

1.º) *Carta dedicatoria*

Muy apreciado amigo:

He aceptado su sensata invitación de que le diera a conocer, por medio de una carta, mi opinión acerca de mis creencias o mi religión, tanto más fácilmente cuanto que usted manifiesta que la razón que le mueve a ello no es otra sino que algunos intentan hacerle creer que los *filósofos cartesianos* (entre los cuales usted se digna contarme a mí) abrigaron una extraña opinión, recaye-

[303] Los dos «textos» que componen esta carta, no están incluidos en Gebhardt ni en ninguna otra edición, hasta la reciente edición holandesa (núm. 5 = Ep. 48 A) y la traducción alemana completada por M. Walther (núm. 4, pp. 394-6), de las cuales nos hemos servido para nuestra traducción.

[304] Título original: *Beleijdenisse des algemeenen en christelijken geloofs* (ed. J. Rieuwertsz, Amsterdam, 1684, 174 págs.). Este librito, póstumo, se había perdido y se ha redescubierto recientemente. El interés de los fragmentos está en que nos dan el contexto al que responde la Ep. 48 B y revelan la actitud de Jelles ante la filosofía (cartesiana) y la religión cristiana. Jelles parece distanciarse claramente de Spinoza, por lo que la respuesta de éste habría sido lacónica y sin comentarios; *supra,* nota 259. Sobre los cartesianos: Ep. 68 y nota 388.

ron en el antiguo paganismo y que sus tesis y principios van dirigidos contra los fundamentos de la religión cristiana y de la piedad.

Por lo que a mí toca, diré, en primer lugar, que la filosofía cartesiana tan poco afecta a la religión, que las tesis de *des Cartes* no sólo han sido seguidas por distintas sectas, sino incluso por la romana. Cuanto yo diré, pues, sobre la religión, se referirá únicamente a mi propia opinión y no hay que identificarla con la de los cartesianos. Y como no estoy dispuesto a entrar en litigio con otros y a cerrar la boca a los mal hablados, me contentaré con satisfacerle a usted y otros similares.

Así, pues, no me he propuesto redactar un símbolo general de fe ni siquiera determinar los puntos esenciales, fundamentales y necesarios de la fe, sino tan sólo darle a conocer a usted mi opinión. Intentaré, no obstante, en cuanto pueda, cumplir aquellas condiciones que, según el juicio de *Jacobus Acontius* [305], son exigidas por una confesión general, que puedan aceptar todos los cristianos, a saber: aquella que sólo contiene aquello que todos deben necesariamente saber, que es totalmente verdadero y cierto, que está apoyado y confirmado por testimonios y que, finalmente y en cuanto es posible, está expresado con las mismas palabras y fórmulas que ha usado el Espíritu Santo.

Aquí tiene usted, pues, una confesión que, a mi parecer, es como la descrita. Léala con atención, júzguela sin ligereza y esté seguro que, así como yo me he esforzado por la verdad, así procuraré transmitírsela a usted en esta carta.

---

[305] Jacob Acontius (ca. 1520-66), natural de Trento, se hizo protestante en 1550 y se estableció, finalmente, en Inglaterra. Aparte de su *De methodo* (1559), escribió: *Stratagematum satanae libri octo* (Basilea, 1565), traducido al holandés en 1611 y reeditado en ambas lenguas (texto aludido: ed. de 1652, p. 319), en el que proponía una nueva dogmática, que fuera capaz de unir a los cristianos.

2.º) *Final de la «Profesión de fe»*

2. Estoy convencido de que yo he dicho aquí incluso más de lo que usted mismo hubiera esperado y que, por tanto, usted se sentirá satisfecho de lo que me ha solicitado.

3. Por eso, sólo le ruego que se digne sopesar con cuidado y reflexión cuanto he dicho, y que juzgue después qué hay que pensar sobre los informes que le han dado sobre mi opinión acerca de la religión.

4. Si hallara usted aquí algo que le parece ser falso o contrario a la Sagrada Escritura, le ruego que me lo dé a conocer, así como las razones por las que le parece así, para que también yo las pueda examinar. Aquellos que tienen por contrario a la Sagrada Escritura y por falso todo lo que no hallan acorde con sus formularios o con sus profesiones de fe, juzgarán, sin duda, que muchas cosas de las dichas en mi carta son de ese tipo. Pero yo estoy seguro de que quienes todo lo someten a la prueba de la verdad (de la que antes he mostrado que es la única regla y piedra de toque infalible de la verdad y de la falsedad, de la ortodoxia y de la heterodoxia, etc.) juzgarán de forma muy distinta, cosa que también espero de usted.

5. Aquí tiene usted, pues, mi opinión en lo que concierne a la religión cristiana y, además, las pruebas y razones en las que se apoya. Ahora le pertenece a usted el juzgar si quienes procuran construir sobre esos fundamentos y vivir según ese conocimiento son o no cristianos, y qué hay que decir de aquellos informes que algunos le han dado acerca de mis opiniones.

6. Para terminar, le pido, por mi parte, que usted estudie todo esto con cuidado y serenidad, le deseo que los ojos de su inteligencia estén iluminados y concluyo asegurándole que soy, etc., de usted afectuoso amigo,

Jarig Jelles

(Amsterdam, primavera de 1673)[306].

[306] La fecha se deduce del final del escrito mismo y de Ep. 48 B, fragmento 3.º

Carta 48B [307]

B. d. S. al muy culto y prudente señor Jarig Jelles
(Respuesta a la precedente. Tres testimonios)

1.° (Jan Rieuwertsz) [308]. Y aunque algunos, por haber entendido mal sus opiniones, le atribuyeron un extraño sentimiento, él, sin embargo, considerándolos más dignos de compasión que de ira, siguió esforzándose constantemente por lograr un amor y un conocimiento de Dios cada vez más intensos. Realmente ha crecido tanto en ellos, que se hallan pocos hombres que hayan alcanzado tan alto grado de *inteligencia espiritual.* Esto último fue el motivo de que él haya enviado estas «Confesiones» a un seguro amigo, que vivía fuera del Estado, para que juzgara si sus opiniones estaban de acuerdo con la verdad de la cosa misma, el cual le devolvió estas «Confesiones» acompañadas de estas palabras, que manifiestan su aprobación a ellas. *He leído con gusto sus escritos y los he hallado tales que no puedo cambiarles nada.*

2.° (Pierre Bayle) [309]. ... Él (Spinoza) profesó abiertamente el Evangelio y frecuentó las asambleas de los

---

307 Los tres fragmentos siguientes, que acreditan la respuesta de Spinoza al escrito de Ep. 48 A, sólo fueron parcialmente publicados por Gebhardt como Ep. 48 bis y en notas (núm. 2, pp. 416-417), pero no en Acervo Cultural (núm. 3). La reciente edición holandesa da los tres textos completos como Ep. 48 B, de donde traducimos nosotros. El 1.° está tomado del *post-scriptum,* redactado por Jan Rieuwerts, a la obra citada en nota 304; el 2.° procede del *Dictionnaire* de Bayle (ed. 1702), y el 3.° del libro de viaje de un tal Hallmann (1704); estos dos últimos ya habían sido recogidos en Freudenthal, núm. 70, p. 32, nota 1 (Bayle) y pp. 231-2 (Hallmann).

308 Jan Rieuwertsz (1617-1685), célebre colegiante y librero de Amsterdam, vivía en Assen-steegh, donde tenía su librería. Era hombre liberal que editó obras de Descartes, Balling, Jelles y Spinoza y otras muchas anónimas. En 1685, le sucedió su hijo (cfr. *infra,* 3.°).

309 Pierre Bayle (1647-1706) es célebre en la historia del spinozismo por su artículo del *Dictionnaire historique et critique* (1697), *Spinoza,* donde le califica de «ateo de sistema». En la 2.ª edición (1702, vol. III, 2767 ss) amplía la síntesis biográfica, donde aparece este texto (nota «S»); cfr. nota 307.

menonitas o las de los arminianos de Amsterdam. Incluso aprobó una confesión de fe que uno de sus íntimos amigos le comunicó... Un tal Jarig Jelles, su íntimo amigo, sospechoso de ciertas heterodoxias, creyó que, para justificarse, debía publicar una confesión de su fe. Una vez redactada, la envió a Spinoza y le rogó que le expresara su opinión. Spinoza le dio la respuesta de que la había leído con placer y que no había hallado en ella nada en lo que pudiera introducir cambios. *Domine ac amice clarissime: scripta tua ad me missa cum voluptate perlegi, ac talia inveni ut nihil in illis mutare possim.* Esta confesión de fe está en flamenco y fue impresa en 1684.

3.° (Doctor Hallmann)[310]. *El ya mencionado Rieuwertsz me contó, cuando lo visité de nuevo, entre otras cosas, lo siguiente:* ... Se habían encontrado más cartas que las que se habían impreso, sólo que no eran de ninguna importancia y por eso fueron quemadas. No obstante, él (Rieuwertsz) había conservado una, que estaba en lo alto, entre sus cosas. Por fin, conseguí que la trajera y me la enseñara. Era media hoja muy corta y estaba escrita en holandés. La fecha era del 19 de abril de 1673, de La Haya, y la carta iba dirigida a Jarig Jelles, el cual le había enviado sus «Belydenisse des algemeenen Chrystelicken Gelofs», y le había pedido su juicio sobre ellas.

En esa respuesta, Spinoza no le hacía ningún elogio ni tampoco muchas aprobaciones, sino que simplemente le anunciaba que uno le podría poner una duda: si él había afirmado, en la página cinco de dicho manuscrito, que el hombre está por naturaleza inclinado al mal, pero se hizo, por la gracia de Dios y por el espíritu de Cristo,

---

[310] Se refiere a un tal doctor Hallman (?), que no se ha logrado identificar, el cual hizo en 1703 un viaje por los Países Bajos con Gottlieb Stolle (1673-1744), cuyas noticias recogieron en su: *Reise Journal* (1704). Las relativas a Spinoza se hallan en Freudenthal (núm. 70, pp. 221-32); el texto aquí citado responde a un informe de Rieuwertsz hijo (*ib.*, pp. 231/13-232/3.

indiferente al bien y al mal, eso parecía contradictorio, ya que si él tuviera así el espíritu de Cristo, necesariamente debería estar inclinado tan sólo al bien.

Por otra parte, se refería Spinoza en esa carta a D. Kerckring[311], un médico al que él había hecho un encargo en temas anatómicos.

A Jelles le escribía, hacia el final de la carta, esto: la verdad conocida debo enviársela a usted tan pronto D. Vallon (de quien aseguraba Rieuwertsz que había sido un amigo singular de Spinosa y que después había sido profesor en Leiden) me haya devuelto mi copia[312], pero que, si él debiera tardar demasiado, quería dar la orden, a través del D. Bronckhorst[313], de que se la trajera.

La conclusión era: que él permanece, con cordiales saludos, su seguro servidor,

B. Spinoza

Carta 49[314] [238]

B. d. S. al muy ilustre señor Johannes Georg Graevius[315]

Muy ilustre señor:

Le ruego que aquella carta sobre la muerte de Descartes, que, según creo, ha copiado usted hace tiempo,

311 Dirk Kerkring (1639-1693), natural de Hamburgo, se trasladó de joven a Amsterdam, donde fue discípulo, como Spinoza, de Francisco van den Enden (1602-1674), con cuya hija se casó. Spinoza poseía del célebre médico y amigo dos obras: *Commentarium in currum triumphalem antimonii* (1661) y *Spicilegium anatomicum* (1670).

312 D. Vallon: personaje aún no identificado.

313 Probablemente, Hendrik van Bronckhorst, autor de la poesía antepuesta a la traducción holandesa de PPC/CM (1664), médico de oficio, menonita y cartesiano de ideas.

314 De esta carta, no incluida en OP y publicada por primera vez en 1881, se conserva el autógrafo.

315 Joh. Georg Graevius (1632-1703), alemán de origen, profesor de elocuencia en Utrecht y tratado aquí de amigo por Spinoza (dic. 1673), calificó de «pestilentísimo» el TTP (abril 1671)

me la envíe cuanto antes pueda, ya que el señor de V. me la ha vuelto a pedir algunas veces. Si fuera mía, no le urgiría[316].

Que siga usted bien, distinguido señor, y acuérdese de su amigo, que soy enteramente suyo, Benedictus Despinoza.

La Haya, 14 de diciembre de 1673.

P. S. A mi Sr. Johanes Georg Graevius, profesor ordinario de Elocuencia en Utrecht.

Carta 50

B. d. S. al muy culto y prudente señor
Jarig Jelles
(OP = «Versio»)

Muy culto señor:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste
[239] en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural[317].

---

y lo mismo hará con las OP (enero 1678): textos en Freudenthal, núm. 70, pp. 193, 7; 201, 21.

316 La carta *De obitu Cartesii* fue escrita por el médico de la reina Cristina de Suecia, Joh. van Wullen, el 1/11 de febr. 1650 (muerte de Descartes), a W. Pisón, médico del conde Mauricio de Nassau. Aún se conserva el original en Copenhague y la copia de Graevius en Leiden. Pero no se sabe quién pueda ser el tal «señor de V»: de Volder, de Vallan, de Versé (Aubert), de Vries... (Texto en Vloten/Land, núm. 1, vol. III, pp. 244-7).

317 Cfr. notas 258-9. Sobre este tema puede verse nuestra traducción de TTP (núm. 55) y TP (núm. 56). Con Akkerman (núm. 7), que sigue a NS (*Stat = Staat*), leemos *civitate (Estado)* en vez de «urbe» (OP = *ciudad*).

Por otra parte, en lo que toca a la demostración por la que, en el *Apéndice* de las demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes,* establezco que sólo muy impropiamente se puede decir que Dios es uno y único [318], respondo que una cosa sólo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia. Pues nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestercio y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestercio y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas. Ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o de moneda no sólo al sestercio, sino también al escudo imperial. De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con [240] ella. En cambio, como la existencia de Dios es su esencia y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropiamente de él.

En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, oomo la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación [319], no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.

---

[318] Cfr. CM, I, 6; Ep. 34, pp. 179-80.

[319] El texto dice: *et determinatio negatio est;* Cohan parece desvirtuarlo traduciendo: «como la figura no es otra cosa que una limitación, es negación» (p. 255).

El libro que el profesor de Utrecht[320] ha escrito con-
[241] tra el mío y que fue publicado después de su muerte, lo he visto colgado de la ventana de un librero y, por lo poco que en aquella ocasión había leído de él, lo consideré indigno de una lectura y más todavía de una respuesta. Así que dejé el libro y a su autor. Y, sonriéndome, pensaba que los más ignorantes son por doquier los más audaces y los más dispuestos a escribir. Me parece a mí... que exponen sus mercancías igual que los malos tenderos, que siempre exponen en primer lugar lo que es más vil. Dicen que el diablo es muy astuto, pero a mí me parece que el talento de aquéllos supera con mucho al de éste en astucia.

Que siga usted bien.

La Haya, 2 de junio de 1674.

Carta 51[321]

Hugo Boxel[322] al muy agudo filósofo
B. d. S.
(OP = «Versio»)

---

[320] Se refiere a Reinier van Mansvelt (1639-1671), sucesor de Voetius (nota 276) y autor de: *Adversus anonymum theologo-politicum liber singularis* (Amsterdam, 1674), que Spinoza poseía en su biblioteca.

[321] La correspondencia entre Boxel y Spinoza (Ep. 51-6) fue redactada en holandés, aunque sólo de Ep. 53 se conserva una copia del original. Gebhardt sólo da doble texto de ésta y de Ep. 52, lo cual no es muy coherente. La diferencia más notable es que el holandés suele decir *geesten* = *espíritus* (término que parece recoger la opinión de Boxel = Ep. 53, pp. 246/18 s.; Ep. 55, pp. 257/23 ss.), que OP suelen traducir por *lemures* o *spectra* (Ep. 51, pp. 241/31; Ep. 52, pp. 243/1/17; Ep. 53, pp. 246/8/26; 249/11/32; Ep. 56, pp. 261/4/21). No obstante, también OP traducen *geesten* por *spiritus*, por ejemplo, Ep. 52, pp. 244/7/24; Ep. 53, 246/4/21, etc. Por uniformidad, traducimos todas las cartas de OP.

[322] Hugo Boxel (— † 1679?), personaje importante, aunque mal conocido, fue secretario de Gorcum (1655-9) y después pensionario, pero perdió su cargo en 1672 con la caída de Jan de

Muy distinguido señor:

El motivo por el que le escribo esta carta es que deseo saber su opinión acerca de las apariciones y los espectros o duendes, y, si existen, qué piensa usted de [242] ellos y cuánto tiempo dura su vida. Pues unos opinan que son inmortales y otros, que son mortales. Mientras siga dudando si usted admite su existencia, no iré más adelante. Lo cierto es que los antiguos creyeron en su existencia. Los teólogos y filósofos actuales siguen creyendo que existen semejantes creaturas, aunque no estén de acuerdo sobre cuál sea su esencia. Unos afirman que constan de una materia sumamente tenue y sutil; otros, que son espirituales.

Pero (como ya antes he insinuado) discrepamos mucho unos de otros, porque yo dudo si usted admite que existen. Aunque, como muy bien sabe usted, hay en toda la antigüedad tal cantidad de ejemplos y de relatos al respecto, que sería realmente difícil negar o poner en duda su existencia. Una cosa es cierta: que si usted reconoce que existen, no cree, en cambio, que algunos de ellos son almas de los muertos, como pretenden los defensores de la fe romana. Terminaré aquí y esperaré su respuesta.

No le diré nada de la guerra ni tampoco de los rumores, ya que vivimos actualmente unos tiempos, etc.[323]. Que siga usted bien.

14 de septiembre de 1674.

Witt y la venida de los Orange. Su mentalidad es bien ajena a la de Spinoza: cfr. notas 335, 336, 338.

[323] Se refiere a la guerra entre Francia y Holanda, iniciada el 11 de agosto de 1674.

Carta 52

B. d. S. al muy distinguido y prudente señor
Hugo Boxel
(Respuesta a la precedente)
(OP = «Versio»)

Muy distinguido señor:

Su carta, que recibí ayer, me resultó gratísima, tanto porque deseaba tener alguna noticia de usted cuanto porque veo que no me ha olvidado del todo. Aunque
[243] otros quizá piensen que es mal augurio el que los (espectros o) duendes le hayan movido a escribirme, yo, por el contrario, descubro ahí algo más importante, pues me percato de que no sólo me pueden ser útiles las cosas verdaderas, sino también las bagatelas y las imaginaciones.

Pero dejemos a un lado el saber si existen espectros, fantasmas e imaginaciones, dado que a usted le parece tan raro, no ya negarlos, sino incluso dudar de ellos, como lo es a aquel que está convencido de tantas historias como cuentan los contemporáneos y los antiguos. La gran estima y aprecio que siempre he tenido por usted y que aún tengo no me permite que le contradiga y mucho menos que le adule.

Me mantendré en el término medio de sugerirle que tenga a bien elegir, entre tantas historias que usted ha leído sobre espectros, una o dos de las que no se pueda dudar lo más mínimo y que demuestren con toda evidencia que existen espectros. Pues, a decir verdad, yo nunca he leído a un autor fidedigno que muestre claramente que existen. Por el momento ignoro qué sean y
[244] nadie me lo ha podido mostrar jamás. Y, sin embargo, es cierto que, tratándose de algo que la experiencia muestra tan claramente, debemos saber qué es. Pero dificilísimamente se colige de una experiencia que existan espectros, sino que se infiere que existe algo, que nadie

sabe lo que es[324]. Y si los filósofos quieren llamar espectros a las cosas que ignoramos, no los negaré, pues hay infinitas cosas que se me ocultan.

Finalmente, distinguido amigo, antes de que yo me explique más largamente sobre esta materia, le ruego me diga qué cosas son esos espectros o espíritus. ¿Son niños, necios o locos? Pues las cosas que de ellos he oído son más propias de ignorantes que de sabios, y, por interpretarlas en el mejor sentido, se parecen más bien a cosas de niños o a diversiones de necios.

Antes de terminar, sólo le sugeriré una cosa: que aquel deseo que suelen tener los hombres de contar las cosas no como realmente son, sino como desean que sean, se conoce más fácilmente por las narraciones sobre los duendes y los espectros que por otras. La razón principal de este hecho es, creo yo, que, como estas historias no cuentan con más testigos que sus propios na- [245]
rradores, su inventor puede añadir o suprimir, a su antojo, las circunstancias que le resultan más cómodas, sin temer que nadie le contradiga; y finge especialmente aquellas que justifican el miedo que él sintió ante los sueños y los fantasmas, o que robustecen su audacia, su fe y su propio parecer. Aparte de éstas, he descubierto otras razones que me inducen a dudar, si no de las mismas historias, sí al menos de las circunstancias descritas, las cuales son las que más influyen en la conclusión que de ellas queremos sacar[325].

Aquí termino hasta saber cuáles son las historias de que usted está tan convencido, hasta el punto de parecerle absurdo dudar de ellas, etc.

---

324 Cfr. nota 321. Idea similar en: IE, p. 10, f.

325 Cfr. TTP, V, pp. 77/11 ss.; VI, pp. 91/28 ss. Esta carta debe ser puesta en relación con lo que dice Spinoza en el TTP acerca de los ángeles y los espíritus.

Carta 53 [326]

Hugo Boxel al muy agudo filósofo
B. d. S.
(Respuesta a la precedente)
(OP = «Versio»)

Muy agudo señor:

No esperaba de usted otra respuesta que la que me ha dado, a saber, respuesta de un amigo que abriga otra
[246] opinión. De esto último no me preocupo, ya que siempre ha estado permitido que los amigos disientan en cosas indiferentes, quedando a salvo la amistad.

Antes de expresar su opinión me exige usted que diga qué son esos espectros o espíritus: si son niños, necios o locos, y añade usted que cuanto de ellos ha oído, parece proceder más bien de locos que de cuerdos. Es exacto el proverbio de que una opinión preconcebida impide investigar la verdad.

Creo, pues, que los espectros existen por las siguientes razones. *Primera,* porque es coherente con la belleza y perfección del universo. *Segunda,* porque es verosímil que el creador los haya creado, puesto que son más semejantes a él que las creaturas corpóreas. *Tercera,* porque así como existe el cuerpo sin alma, también existe el alma sin cuerpo. *Cuarta,* en fin, porque considero que en el aire, lugar o espacio superior, no hay ningún cuerpo oscuro que no tenga sus habitantes y que, por consiguiente, el espacio inconmensurable que está entre nosotros y los astros no está vacío, sino lleno de espí-
[247] ritus que lo habitan. Quizá los superiores y más remotos son verdaderos espíritus, mientras que los inferiores, que están en el aire inferior, son creaturas de una sustancia sutilísima y tenuísima y, además, invisible. Opino,

[326] El original holandés (copia del siglo XVII) de esta carta desapareció en 1944 en un bombardeo; pero se conserva la edición de Freudenthal (núm. 70, pp. 196-8), recogida por Gebhardt; como apenas difiere de la de OP, traducimos de ésta.

pues, que se dan espíritus de todo género, pero quizá ninguno del sexo femenino. Este razonamiento no convencerá de ningún modo a quienes temerariamente creen que el mundo fue creado por azar.

Además, dejando a un lado estas razones, la experiencia cotidiana muestra que se dan espectros, de los cuales se conservan todavía muchos relatos, tanto nuevos como antiguos. Véanse dichos relatos en Plutarco, en el libro sobre los *Varones ilustres* y en otras obras suyas; en Suetonio, en las *Vidas de los Césares,* y también en Wierus [327] y en Lavater [328], en sus libros sobre los espectros, los cuales trataron largamente de esta materia y recogieron sus noticias de escritores de todo tipo. También Cardano [329], celebérrimo por su erudición, habla de ellos en los libros *De la sutileza, De la variedad* y en su *Autobiografía,* donde muestra por experiencia que tanto a él como a sus parientes y amigos se le aparecieron espectros. Melanchton, hombre prudente y amante de la verdad, y otros muchos dan testimonio de sus propias experiencias. Cierto alcalde, varón docto y sabio, que aún vive, me [248]
contó en cierta ocasión que en la cervecería de su madre se oía trabajar de noche exactamente igual que de día, cuando se cocía la cerveza y se decantaba, e incluso afirmaba que esto había sucedido muchas veces. Lo mismo me ha acontecido no pocas veces a mí, cosa que nunca olvidaré. De suerte que por estos experimentos y por las razones expuestas me he convencido que existen los espectros.

---

327 Joh. Wier (ca. 1515-88), médico del duque de Cleef, escribió: *De lamiis* (en *Opera,* Amsterdam, 1660), donde considera a las brujas como enfermos mentales.

328 Ludwig Lavater (1527-1586), predicador protestante en Zürich, escribió: *De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus et praesagitationibus quae obitum hominum, clades mutationesque imperiorum praecedunt* (Ginebra, 1570), traducido al holandés.

329 Girolamo Cardano (ca. 1501-76), profesor en Bolonia, escribió, bajo la influencia neoplatónica y neopitagórica: *De vita propria* (1542; Amsterdam, 1654); *De subtilitate* (Nüremberg, 1550); *De rerum varietate* (Basilea, 1557).

En cuanto a los espíritus malos, que atormentan a los míseros hombres en esta vida y después de ella, es otra cuestión, y lo mismo en lo que se refiere a la magia: considero que los relatos sobre estas cosas son fábulas. En los tratados que tratan de los espíritus hallará usted abundancia de detalles.

Además de los ya citados, puede usted consultar, si lo desea, a Plinio el joven, libro séptimo, carta a Sura; a Suetonio, en la vida de Julio César, capítulo treinta y dos; a Valerio Máximo, capítulo octavo del libro primero, sección séptima y octava; y Alejandro de Alejandro [330] en la obra *Días festivos*. Pues estoy seguro que usted posee estos libros.

No hablaré ya de los monjes y clérigos que relatan tantas apariciones y visiones de almas y malos espíritus, o,
[249] mejor dicho, tantas fábulas de espectros, que hastían al lector con su misma abundancia. También el jesuita Thyraeus [331] trata de estos temas en el libro sobre las apariciones de los espíritus. Pero éstos sólo tratan estas cosas con ánimo de lucro y para probar mejor que existe el purgatorio, que es para ellos una mina de la que extraen tanto oro y plata. Lo cual no sucede en los escritores arriba mencionados ni en otros modernos, que merecen por tanto, por su imparcialidad, mayor credibilidad.

(Dice usted, al final de su carta, que encomendarme a Dios no puede menos de hacerle reír. Pero, si usted recuerda todavía la conversación que tuvimos ambos hace poco, verá usted que no hay que asustarse de la conclusión que yo saqué en aquel momento en mi carta, etc. [332].)

---

330 Alexander ab Alexandro (1461-1523), célebre humanista y jurista, escribió: *Genialium dierum libri sex* (Roma, 1522), compilación de textos antiguos muy leída en tiempos de Spinoza (la mejor edición, Leiden, 1673, 2 vols.).

331 Petrus Thyraeus (1546-1601), jesuita, profesor en Tréveris, Maguncia y Würzburgo, es autor de: *De apparitionibus spirituum* (Colonia, 1600).

332 Este párrafo sólo existe en las copias del original holandés y muestra que falta el final de la carta anterior. Acerca de la actitud de Spinoza ante la oración puede verse el testimonio de F. von Limborch en Freudenthal, núm. 70, pp. 211/31 ss.

A modo de respuesta a su carta, donde alude a los necios y locos, recojo aquí la conclusión del erudito Lavater, con la que cierra su libro sobre los espectros y los duendes. He aquí sus palabras: *quien se atreve a negar tan unánimes testimonios, lo mismo actuales que antiguos, no me merece crédito alguno. Pues así como es signo de ligereza creer inmediatamente a cuantos afirman que han visto espectros, así también sería, por el contrario, gran osadía contradecir temeraria y descaradamente* [250] *a tantos historiadores dignos de crédtio, Padres de la Iglesia y otros autores que gozan de gran autoridad.*

21 de septiembre de 1674.

Carta 54

B. d. S. al muy distinguido y prudente señor
Hugo Boxel
(Respuesta a la precedente)
(OP = «Versio»)

Muy distinguido señor:

Apoyándome en lo que usted dice en su carta del 21 del mes pasado, a saber, que los amigos pueden disentir en cosas indiferentes, quedando a salvo la amistad, le diré claramente qué pienso sobre los argumentos y relatos de los que usted concluye que existen espectros de todo tipo, aunque quizá ninguno de sexo femenino.

El motivo de no haberle contestado antes es que no tengo a mano los libros que usted cita, y no he encontrado ninguno, excepto Plinio y Suetonio [333]. Pero éstos me ahorrarán el trabajo de investigar los demás, pues estoy

---

[333] Cfr. nota 321. Nos consta que Spinoza poseía las *Cartas* de Plinio (Freudenthal, núm. 70, pp. 163/136), mas no las obras de Suetonio.

persuadido de que todos ellos deliran del mismo modo y aman los relatos de cosas no vulgares, que dejan a los hombres atónitos y los llenan de admiración. Confieso que yo me he quedado asombrado, no ante los relatos, sino ante quienes los escriben. Me admiro de que hombres, dotados de ingenio, usen su facundia y abusen de ella para convencernos de tales necedades.

[251] Pero dejemos a un lado a los autores y abordemos directamente la cuestión. Mi razonamiento se centrará, en primer término, en una breve referencia a su conclusión. Veamos si acaso yo, que niego la existencia de espectros o espíritus, entiendo peor a esos escritores que tratan del tema, o si usted, que defiende su existencia, da a dichos autores más valor del que merecen. Que usted no dude, por un lado, que se dén espíritus de género masculino, y que dude, por otro lado, de que existen de género femenino, tiene visos más de una fantasía que de una duda. Pues, si ésta fuera su opinión, parecería coincidir más bien con la imaginación del vulgo, que piensa que Dios es de género masculino y no femenino. Me sorprende que aquellos que vieron a los espectros desnudos, no hayan dirigido su mirada a los genitales, quizá por temor o por ignorancia de dicha diferencia. Quizá replique usted que esto es reírse y no razonar; lo cual me hace ver que sus razones le parecen tan válidas y tan bien fundadas que nadie (al menos, a su juicio) puede contradecirlas, *a menos que uno pensara perversamente que el mundo fue hecho por azar*[334].

Esto precisamente me invita a proponer brevemente mi opinión acerca de esta actitud, de si el mundo fue creado por azar, antes de examinar sus precedentes razones. Respondo, pues, que así como es cierto que *fortuito* y *necesario* son dos conceptos contrarios, también está claro que quien afirma que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina, niega en absoluto que el mundo haya sido hecho por azar; y que, en cambio, quien afirma que Dios

---

334 Cfr. Ep. 53, p. 247 (género masculino de los espíritus y no azar en la creación).

pudo omitir la creación del mundo, confirma, aunque con distintas palabras, que fue hecho por azar, ya que surgió de una voluntad que pudo no existir. Y como esta opinión y esta sentencia es totalmente absurda, todos conceden unánimemente que la voluntad de Dios es eterna y que nunca fue indiferente; por lo cual también deben conceder necesariamente (adviértase bien) que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina. Que lo llamen voluntad, entendimiento o con el nombre que quieran, siempre llegarán a lo mismo: que expresan una y la misma cosa con nombres distintos. Pues si usted les pregunta si acaso la voluntad divina no es diversa de la humana, le contestan que la primera no tiene de común con la segunda más que el nombre, aparte de que por lo común conceden que la voluntad, el entendimiento, la esencia o naturaleza de Dios son una y la misma cosa, así como yo también, para no confundir la naturaleza divina con la [252]
humana, no atribuyo a Dios atributos humanos, a saber, la voluntad y el entendimiento, la atención, el oído, etc. Digo, pues, como señalé hace un momento, que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina y que no fue hecho por azar.

Pienso que con esto basta para convencerle a usted de que la opinión de aquellos que afirman (si hay alguno que lo haga) que el mundo fue hecho por azar, se opone frontalmente a la mía. Sobre esta base, paso a analizar las razones por las que concluye usted que existen espectros de todo tipo. Lo único que me atrevo a decir sobre ellas, en general, es que me parecen más bien conjeturas que razones y que yo creo a duras penas que usted las tenga por razones probativas. Pero, ya sean conjeturas, ya razones, veamos si se las puede aceptar como fundadas.

Su primer argumento es que *es coherente con la belleza y perfección del universo que haya espectros*. La belleza, distinguido señor, no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora

nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible. Algunas cosas, vistas de lejos son bellas, y vistas de cerca, deformes. De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes. Por tanto, aquel que dice que Dios creó el mundo para que fuera bello, debe admitir una de esas dos alternativas: o bien que Dios formó el mundo para el deseo y los ojos del hombre o bien que formó el apetito y los ojos del hombre para el mundo. Ahora bien, ni en la primera ni en la segunda hipótesis, veo por qué Dios debió crear los espectros o espíritus para conseguir una de esas dos cosas. La perfección y la imperfección son denominaciones que no difieren mucho de las denominaciones de belleza y deformidad. De ahí que yo, a fin de no extenderme demasiado, tan sólo pregunto: ¿qué contribuye más al ornato y perfección del mundo, que haya espectros o que haya múltiples monstruos, como centauros, hidras, arpías, sátiros, grifos, gnomos y otras
[253] muchas necedades por el estilo? Sin duda, el mundo hubiera sido bien adornado, si Dios lo hubiera ordenado y aderezado a gusto de nuestra fantasía y con esas cosas que cualquiera imagina y sueña fácilmente, pero que nadie logra entender jamás.

El segundo argumento es que, *como los espíritus expresan mejor que otras creaturas corpóreas la imagen de Dios, también es verosímil que Dios los creó*. Por mi parte, confieso que yo no sé todavía en qué sentido los espíritus expresan a Dios mejor que otras creaturas. Pero sí sé esto, que entre lo finito y lo infinito no existe proporción alguna, de suerte que la diferencia entre la creatura superior y más digna y Dios no es distinta de la que hay entre Dios y la creatura ínfima. Por tanto, esto no viene al caso. Si yo tuviera de los espectros una idea tan clara como del triángulo o del círculo, no dudaría en afirmar que habían sido creados por Dios; pero, como la idea que de ellos tengo está totalmente acorde con las ideas que descubro en mi imaginación sobre las arpías,

grifos, hidras, etc., los puedo considerar como sueños, los cuales se diferencian de Dios tanto como el no ser del ser.

El tercer argumento, consistente en que, *así como hay cuerpo sin alma, también debe haber alma sin cuerpo,* me parece igualmente absurdo. Dígame, por favor: ¿no sería también verosímil que se diera memoria, oído, vista, etc., sin cuerpos, porque existen cuerpos sin memoria, sin oído, sin vista, etc.? ¿O que exista una esfera sin círculo, porque existe un círculo sin esfera?

El cuarto y último argumento se reduce al primero, a cuya respuesta me remito. Tan sólo añadiré aquí que yo no sé qué son esos *grados superiores e inferiores* que usted concibe en la materia infinita, a menos que crea que la Tierra es el centro del universo; pues si el Sol o Saturno es el centro del universo, lo ínfimo sería el Sol o Saturno y no la Tierra.

Con esto, pues, y dejando el resto a un lado, concluyo que estas razones y otras análogas no convencerán a nadie de que existen espectros o duendes de todo género, excepto a aquel que, cerrando los oídos al entendimiento, se deja seducir por la superstición, la cual es tan enemiga de la recta razón que, a fin de menoscabar el prestigio de los filósofos, da crédito más bien a las viejezuelas.

Por lo que respecta a los relatos, ya he dicho en mi [254] primera carta que no los niego en absoluto, pero sí la conclusión de ellos inferida. A ello se añade que no los considero tan fidedignos como para no dudar de muchas circunstancias que suelen añadirles, más para adornarlos que para expresar con más eficacia la verdad del relato o lo que de ellos quieren deducir. Esperaba que, de entre tantos relatos, usted expusiera al menos uno o dos, del que no se pudiera dudar, y que mostrara con toda claridad que existen espectros o duendes.

En cuanto a que el mencionado alcalde pretende concluir que existen espectros, porque en la cervecería de su madre oyó trabajar de noche tal como acostumbraba a oírlos de día, me parece algo digno de risa. Por lo demás, también me parecería demasiado largo examinar aquí to-

dos los relatos que se han escrito sobre tales tonterías. Para ser breve, me referiré, pues, a Julio César que, según atestigua Suetonio, se reía de estas cosas y, no obstante, era feliz, conforme a lo que dice Suetonio acerca de este príncipe en su vida, capítulo 59 [335].

De acuerdo con ello, todos los que examinan a fondo los efectos de las imaginaciones y de las pasiones de los mortales, deben reírse de ellos, por más que Lavater y otros que han soñado sobre tal asunto, digan lo contrario.

(La Haya, octubre de 1674)

Carta 55

Hugo Boxel al muy agudo filósofo
(Respuesta a la precedente)
(OP = «Versio»)

Muy agudo señor:

Contesto a su carta más tarde de lo que quisiera, porque una pequeña enfermedad me ha privado del placer de los estudios y meditaciones y me ha impedido escribirle. Ahora, gracias a Dios, estoy totalmente restablecido. En mi respuesta, seguiré las huellas de su carta,
[255] y pasaré por alto sus exclamaciones contra quienes escribieron sobre los espectros.

---

[335] Tras refutar los argumentos teóricos que sustentan la creencia en los espíritus (véase lo dicho en nota 321 y sus referencias), Spinoza desprecia el testimonio del alcalde (Ep. 53, pp. 248/1 ss.) y a un hecho relativo a César (Ep. 53, pp. 248/13 s.) opone otro. Todo este debate debe ser analizado desde la doctrina de Spinoza sobre las «historias» y los milagros (TTP, V/2 y VI: ver *Indice analítico* y notas de nuestra edición, núm. 55); cfr. nota 325; *infra,* Ep. 56, pp. 262/3 ss.

Digo, pues, que yo estimo que no existen espectros de sexo femenino, porque niego su generación. En cuanto a si tienen tal figura o estructura, lo paso por alto, porque es cosa que no me incumbe.

Se dice que algo sucedió por azar, cuando surge al margen de la intención del autor. Cuando cavamos la tierra para plantar una viña o para hacer un pozo o un sepulcro, y hallamos un tesoro, en el que jamás habíamos pensado, se dice que esto sucede por azar. Aquel que obra por su libre albedrío, de forma que puede obrar o no, no se dice nunca que obra por azar, puesto que obra. Pues, de ser así, todas las acciones humanas se harían por azar, lo cual es absurdo. Lo necesario y lo libre son contrarios, pero no lo necesario y lo fortuito. Y aunque la voluntad de Dios es eterna, no se sigue de ahí que el mundo sea eterno, ya que Dios pudo determinar *ab aeterno* crear el mundo en un tiempo fijo.

Usted niega, además, que la voluntad de Dios haya estado jamás indiferente, en lo cual yo no estoy de acuerdo; ni es necesario prestar a esto tanta atención como usted piensa. No todos dicen que la voluntad de Dios es necesaria, ya que esto lleva consigo la necesidad; pues quien atribuye a alguien voluntad, entiende con ello que ese tal puede obrar o no según su voluntad, mientras que, si le atribuimos la necesidad, debe obrar necesariamente.

Usted dice, finalmente, que no admite en Dios ningún atributo humano, a fin de no confundir la naturaleza divina con la humana. Yo lo admito en la medida en que no sabemos cómo obra Dios, ni cómo quiere, entiende, reflexiona, ve, oye, etc. Pero, si usted niega de Dios nuestras operaciones y nuestras más altas meditaciones y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o qué entienda usted por la palabra *Dios*. Lo que no se percibe, no se debe negar. El alma, que es un espíritu e incorpórea, sólo puede obrar junto con cuerpos sutilísimos, es decir, con los humores. ¿Y qué proporción existe entre el cuerpo y

el alma? ¿En qué sentido obra el alma con los cuerpos? Pues, sin éstos, ella reposa y, si éstos se alteran, el alma
[256] obra lo contrario de lo que debía. Muéstreme cómo sucede esto. No podrá hacerlo ni yo tampoco; y sin embargo, vemos y experimentamos que el alma obra, lo cual sigue siendo verdad, aun cuando no sepamos cómo se realiza esa operación. De forma similar, aunque no captemos cómo obra Dios ni queramos atribuirle acciones humanas, no por eso hay que negar que ellas concuerdan con las nuestras de modo eminente e incomprensible; por ejemplo, querer, entender con el entendimiento, pero no ver y oír con los ojos y los oídos: del mismo modo que el viento y el aire pueden destruir y arrancar de cuajo, sin manos ni otros instrumentos, regiones y montañas, lo cual es imposible al hombre sin ayuda de las manos y las máquinas.

Si usted atribuye a Dios la necesidad y lo priva de voluntad o libre elección, cabe dudar si usted no describe y representa al ser infinitamente perfecto a modo de un monstruo. Si quiere lograr su objetivo, debe contar con otras razones para echar los fundamentos, ya que, a mi juicio, en las razones aducidas no hay solidez alguna; y, aunque las adujera, quizá existan otras que sirven de contrapeso a las suyas. Pero dejemos esto y prosigamos [336].

Para probar que existen espíritus en el mundo, exige usted pruebas convincentes, que son muy escasas en el mundo y, excepto en las matemáticas, nunca resultan tan ciertas como deseamos, por lo que nos conformamos con conjeturas probables e incluso verosímiles. Si las razones con que se demuestran las cosas, fueran demostraciones, los necios y pertinaces serían los únicos en negarlas.

---

[336] Cfr. nota 321. Como se ve, Boxel adopta el punto de vista tradicional o, si se prefiere, escolástico: no opone necesario y fortuito, sino necesario y libre; admite que la creación es temporal, aunque la voluntad divina sea eterna, porque es indiferente; afirma que las perfecciones (atributos) humanas (finitas) existen eminentemente (no formalmente) en Dios; insiste en que nuestro conocimiento es limitado...

Pero, querido amigo, no tenemos esa dicha. En el mundo
somos menos rigurosos, damos cierta cabida a la conje-
tura y, en los raciocinios, a falta de demostraciones, ad-
mitimos lo probable. Esto mismo se desprende clara-
mente de todas las ciencias, tanto divinas como huma-
nas, llenas de controversias y disputas, cuya multitud
es causa de que existan tan diversas opiniones por todas
partes. Por este motivo hubo en otro tiempo filósofos,
llamados escépticos, que dudaban de todo. Estos dispu-
taban en pro y en contra para conseguir, a falta de razo-
nes verdaderas, tan sólo lo probable, y cada uno de ellos
creía lo que le parecía más probable. La Luna está situada
directamente bajo el Sol y por eso el Sol se oscurece en
determinado lugar de la Tierra; y si el Sol no se oscu-
rece, mientras es de día, la Luna no está situada direc- [257]
tamente bajo él. Esta es una prueba demostrativa: de
la causa al efecto y del efecto a la causa. De éstas se dan
algunas, pero muy escasas, las cuales no pueden ser ne-
gadas por nadie que las capte.

En cuanto a la belleza, hay algunas cosas cuyas partes son proporcionadas a otras y que están mejor compuestas que otras. Y Dios atribuyó al entendimiento y al juicio del hombre la conveniencia y la armonía con lo que es proporcionado y no con aquello en que no hay proporción; como, por ejemplo, en los sonidos consonantes y disonantes, en los que el oído ha aprendido a distinguir bien la consonancia y la disonancia, porque aquella proporciona deleite y ésta molestia. La perfección de una cosa es también bella, en cuanto no le falta nada. De esto hay muchos ejemplos, pero los omito por no ser prolijo. Basta con que miremos al mundo, al que se da el nombre de Todo o de Universo. Si esto es verdad, como de hecho lo es, no se deteriora ni disminuye con las cosas incorpóreas. Lo que usted dice de los centauros, hidras, arpías, etc., no hace al caso, ya que hablamos de los géneros más universales de las cosas y de sus grados primeros que comprenden bajo sí diversas e innumerables especies, a saber, de lo eterno y lo temporal, de la causa y el efecto, de lo finito y lo infinito, de lo

animado y lo inanimado, de la sustancia y el accidente o modo, de lo corporal y lo espiritual, etc.

Digo que los espíritus son semejantes a Dios, porque también él es espíritu. Usted pide una idea tan clara de los espíritus como del triángulo, lo cual es imposible. Dígame, por favor, qué idea tiene usted de Dios y si es tan clara para su entendimiento como la del triángulo. Sé que usted no la tiene tan clara, y he dicho que no tenemos la dicha de percibir las cosas con razones demostrativas y que en el mundo suele prevalecer lo probable. Afirmo, no obstante, que así como existe el cuerpo sin memoria, etc., también existe la memoria, etc., sin cuerpo, y que así como existe un círculo sin esfera, también existe una esfera sin círculo. Pero esto es descender de los géneros más universales a las especies particulares, a las cuales no se refiere este razonamiento.

Digo que el Sol es el centro del mundo y que las estrellas fijas distan de la Tierra más que Saturno y éste
[258] más que Júpiter y éste más que Marte, de suerte que en el aire indefinido hay unas cosas más lejanas y otras más cercanas a nosotros, que nosotros llamamos superiores o inferiores.

Quienes defienden la existencia de espíritus no sitúan a los filósofos fuera de la fe, pero sí a los que los niegan. Ya que todos los filósofos, tanto antiguos como modernos, creen estar convencidos de la existencia de los espíritus. Plutarco es testigo de ello en los tratados sobre las opiniones de los filósofos y sobre el genio de Sócrates; lo atestiguan también todos los estoicos, pitagóricos, platónicos, peripatéticos, Empédocles, Máximo de Tiro, Apuleyo y otros. De los modernos nadie niega los espectros.

Rechace, pues, tantos testigos oculares y auriculares, tantos filósofos e historiadores que cuentan esas cosas; afirme usted que todos ellos son, como el vulgo, necios y locos, aunque sus respuestas no resulten convincentes, sino más bien absurdas, y no toquen casi nunca el objeto de nuestra controversia, y aunque usted no ofrezca nin-

guna prueba que confirme su opinión. César [337], junto con Cicerón y Catón, no ridiculiza los espectros, sino los augurios y presagios; y, no obstante, si el día en que murió no se hubiera burlado de Espurina, sus enemigos no le hubieran cosido a puñaladas. Pero basta con esto por ahora.

(Oct./nov. 1674.)

Carta 56

B. d. S. al muy agudo y prudente señor
Hugo Boxel
(Respuesta a la precedente)
(OP = «Versio»)

Me apresuro a contestar a su carta, recibida ayer, porque, si me demoro un poco más, me veré obligado a diferir mi respuesta más de lo que quisiera. Su salud me hubiera preocupado, si no hubiera sabido que ya está mejor; espero que ahora ya esté restablecido.

Cuán difícil es que dos personas, que siguen principios [259] distintos [338], puedan estar de acuerdo en una materia que depende de otras muchas, aunque ningún razonamiento lo demostrara, bastaría la siguiente pregunta para aclararlo: dígame, por favor, si usted ha visto o leído a algunos filósofos que hayan sostenido la opinión de que el mundo fue hecho por azar, en el sentido en que usted lo entiende, a saber, que Dios, al crear el mundo, se fijó un objetivo y que, no obstante, transgredió el que se había fijado. No sé que tal cosa haya venido jamás a la mente de

[337] Cfr. Suetonio, *Vita Caesaris,* 81; *supra,* nota 335.

[338] Cfr. nota 321. Spinoza reconoce, al fin (véanse notas anteriores), que sus diferencias con Boxel, como antes con Blijenbergh (Ep. 21, pp. 126 s.), son de principio.

nadie; se me oculta igualmente con qué razones se empeña usted en persuadirme de que crea que *lo fortuito* y *lo necesario* son contrarios. Tan pronto caigo en la cuenta de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, niego *ipso facto* que ello suceda por azar. Igualmente, tan pronto comprendo que el calor es efecto necesario del fuego, también niego que ocurra por azar.

Que *lo necesario* y *lo libre* sean dos contrarios no es menos absurdo y parece contradecir a la razón, pues nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y todas las cosas libremente y, sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente. De ahí que me da usted la impresión de que no establece diferencia alguna entre la coacción o violencia y la necesidad. Que el hombre quiere vivir, amar, etc., no es una acción violenta, pero sí necesaria; y mucho más, que Dios quiere existir, conocer y actuar. Si, aparte de lo dicho, piensa usted que la indiferencia no es más que ignorancia o duda y que la voluntad siempre constante y en todo determinada es una virtud y una propiedad necesaria del entendimiento, comprenderá que mis palabras están totalmente acordes con la verdad. Si afirmamos que Dios pudo no querer la cosa y que no pudo menos de entenderla, atribuimos a Dios distintas voluntades, una necesaria y otra indiferente, y, por consiguiente, concebimos la voluntad de Dios como distinta de su esencia y de su entendimiento, con lo que caeremos en sucesivos absurdos.

La atención que yo reclamaba en mi carta anterior, no le ha parecido necesaria a usted, y ésa es la causa de que no se haya fijado en lo principal y que haya dejado a un lado lo que más interesaba al tema.

[260] Cuando usted dice, además, que, si niego que se den en Dios eminentemente los actos de ver, oír, atender, querer, etc., no entiende usted qué Dios admito yo, sospecho que usted cree que no existe mayor perfección que la que puede expresarse con los mencionados atributos. No me extraña esto, porque creo que el triángulo, si tuviere la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular, y que el círculo diría que la

naturaleza divina es circular de modo eminente; y por el mismo motivo, todo el mundo atribuiría a Dios sus atributos y se haría similar a Dios y el resto le parecería deforme.

La brevedad de una carta y la escasez de tiempo no me permiten expresar mi opinión sobre la naturaleza divina y responder detenidamente a sus preguntas; aparte de que hacer objeciones no es dar razones. Es cierto que nosotros hacemos muchas cosas en el mundo a base de conjeturas, pero es falso que hagamos nuestras reflexiones a base de conjeturas. En la vida diaria, nos vemos obligados a seguir lo más verosímil; pero en la especulación, la verdad. El hombre perecería de sed y de hambre, si se negara a comer o beber antes de haber demostrado plenamente que la comida y la bebida le sentarían bien; pero no sucede lo mismo en la contemplación. Por el contrario, debemos evitar el admitir como verdadero lo que es tan sólo verosímil, ya que, una vez admitida una falsedad, se siguen infinitas.

Por otra parte, del hecho de que las ciencias divinas y humanas estén llenas de controversias, no se puede concluir que todo cuanto en ellas se trata, es incierto. Pues fueron muchos los que tenían tal afán de contradecir que incluso ridiculizaron las demostraciones geométricas. Sexto Empírico[339] y otros escépticos, que usted cita, dicen que es falso que el todo es mayor que la parte, y lo mismo opinan sobre los demás axiomas.

Pero, dejando esto a un lado y concediendo que, a falta de demostraciones, debemos contentarnos con verosimilitudes, yo digo que la demostración verosímil debe ser tal que, aunque podamos dudar de ella, no podamos contradecirla, ya que aquello que se puede contradecir, no es similar a lo verdadero, sino a lo falso. Si, por ejemplo, digo que Pedro aún vive, porque ayer lo vi sano, es verosímil, en cuanto que nadie me puede contradecir; pero,

---

339 Cfr. *Elementos pirrónicos,* II, 215-8; III, 82-101; *Contra los matemáticos,* I, 297-358; II, 304. Pero estos textos sólo dicen que no tenemos idea exacta del todo y de la parte.

[261] si otro dice que lo vio sufrir un desmayo ayer y que cree que falleció a consecuencia del mismo, ése hace que mis palabras parezcan falsas. He demostrado con tal claridad que su conjetura sobre los espectros y duendes es falsa y que ni tiene visos de verosímil, que no hallo en su respuesta nada digno de mención.

A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo. Señalaré, además, que yo no digo que conozco totalmente a Dios, sino que entiendo algunos atributos suyos, pero no todos ni la mayor parte, y es cierto que el ignorar su mayor parte no impide conocer algunos de ellos. Cuando estaba aprendiendo los elementos de Euclides, entendí primero que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos y percibí claramente esta propiedad del triángulo, aun cuando ignoraba otras muchas.

En cuanto a los espectros y duendes, aún no ha llegado a mis oídos ninguna propiedad inteligible suya, pero sí fantasías que nadie puede comprender. Cuando usted dice que los espectros y duendes de aquí abajo (sigo su forma de hablar, aunque ignoro que la materia de aquí abajo sea de menor valor que la de arriba) constan de una sustancia tenuísima, rarísima y sutilísima, parece hablar de telas de arañas, de aire o de vapores[340]. Decir que son invisibles, equivale a decir, a mi juicio, qué no son, no qué son; a menos que quiera indicar que se hacen visibles o invisibles, según les place, y que la imaginación no halla dificultad en ello, como tampoco en otras cosas imposibles.

La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no

---

340 Cfr. Ep. 53, pp. 246, 4.°

es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio [341]. [262]

Si usted pretende servirse de la creencia en ellos, ¿qué razones tiene usted para negar los milagros de la Virgen divina y de todos los santos, que han sido referidos por tantos filósofos, teólogos e historiadores celebérrimos, de los cuales puedo citar un ciento, mientras que de aquellos apenas uno?

Finalmente, distinguido señor, me he extendido más de lo que quería y no quiero causarle más molestias con estas cosas que (lo sé) usted no admitirá, puesto que sigue principios muy diferentes de los míos, etc.

(La Haya, oct./nov. 1674.)

---

[341] De todos los autores citados, sólo de Aristóteles tenía Spinoza una traducción latina (*Opera,* 2 t., Basilea, 1548). La noticia última puede haberla tomado de: Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos,* IX, 40 (Platón habría querido quemar dichas obras). Las expresiones «especies intencionales» (teoría del conocimiento) y «formas sustanciales» (teoría cosmológica = hilemorfismo) son expresiones escolásticas de inspiración platónico-aristotélica; «cualidades ocultas» es más bien una crítica mecanicista a la teoría «formalista» de Aristóteles, etc. (Ep. 3, pp. 12/8 s.; Ep. 13, pp. 64/27 ss.).

Carta 57 [342]

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus [343]
al muy eminente y agudo filósofo B. d. S.

Muy eminente señor:

Me sorprende mucho que los filósofos demuestren de la misma forma que algo es verdadero o que es falso. En efecto, al comienzo de su *Método* Descartes piensa que la certeza del entendimiento es para todos igual, y en las *Meditaciones* lo demuestra. Lo mismo sostienen aquellos que piensan que pueden demostrar algo con certeza, a condición que sea aceptado por todos los hombres como indubitable [344].

Pero, pasando esto por alto, apelo a la experiencia y le ruego humildemente que preste toda atención a lo que sigue, pues así se comprenderá que, si de dos personas

---

342 Las 14 cartas entre Spinoza y Tschirnhaus-Schuller (Ep. 57-60, 63-6, 70, 72, 80-3), siete de cada uno, fueron escritas en latín; pero sólo de tres de ellas (Ep. 63 y 70 de Schuller y Ep. 72 de Spinoza) se conserva el original. Las dos ediciones primeras, OP y NS, incluyen todas (excepto Ep. 70 y 72); pero omiten el comienzo y el final (datos personales), como se confirma por su cotejo con Ep. 63. Como es obvio, traducimos del original esas tres cartas, y las otras de OP.

343 Ehrenfried Walther Tschirnhaus (1651-1708), conde alemán, estudió matemáticas en Leiden (1668-74), donde participó como voluntario en la guerra contra Francia (1668-9). A través de Schuller (1674), conoció y visitó a Spinoza. En 1676 se fue a Italia y Malta, donde pasó unos tres años. No habiendo obtenido una pensión del rey de Francia para consagrarse a los estudios (1682), se instaló en su país, publicando dos obras: *Medicina mentis* y *Medicina corporis* (ambas en 1683), traducidas al holandés (Amsterdam, 1687). Aunque su obra revela claras influencias metodológicas del IE de Spinoza, él no lo reconoce (nota 352). Es célebre por su aportación a la fabricación de lentes y por ser, con J. F. Bötteger, el inventor de la porcelana cincelada.

344 El comienzo de la carta siguiente pone de manifiesto que debe faltar el comienzo 'original' de ésta: la presentación por Schuller de la opinión de Tschirnhaus.

una afirma algo y la otra lo niega y si son conscientes de lo que dicen, aunque sus palabras parezcan contradecirse, no obstante, sopesadas sus razones, ambas (cada una según su propia idea) dicen verdad. Hago esta alusión, porque es de grandísima utilidad en la vida diaria y porque, con sólo tenerla en cuenta, se podrían evitar innumerables controversias y las disensiones que de ahí [263]
se derivan; aunque esta verdad no siempre es absolutamente verdadera en el concepto, sino tan sólo si se suponen verdaderas las premisas intelectuales. Esta regla es, además, tan general que se encuentra en todos los hombres, sin exceptuar a los dementes y a los dormidos; pues, cualquier cosa que ellos digan ver (aunque a nosotros no nos parezca así) o haber visto, es absolutamente cierto que es realmente así.

Lo cual se comprueba igualmente en el caso propuesto, es decir, del *libre albedrío.* Los dos contrincantes, tanto el que afirma como el que niega, me parecen decir verdad, según la idea que cada uno tiene de la libertad. En efecto, Descartes llama libre a aquello que no es coaccionado por causa alguna; usted, por el contrario, lo que no es determinado a algo por una causa. Afirmo, pues, con usted que nosotros en todas las cosas somos determinados a algo por cierta causa, y así no tenemos libre albedrío; pero, por otra parte, también pienso con Descartes que en algunas cosas (lo aclararé enseguida) no somos coaccionados en absoluto, y entonces tenemos libre albedrío.

El estado de la cuestión abarca tres puntos. *Primero,* si tenemos algún poder absoluto sobre las cosas exteriores. La respuesta es negativa. Por ejemplo, que yo escriba ahora esta carta no está totalmente en mi poder, ya que sin duda la hubiera escrito antes, si no me lo hubiera impedido la ausencia o la presencia de los amigos. *Segundo,* si tenemos poder absoluto sobre los movimientos de nuestro cuerpo, los cuales surgen cuando la voluntad los determina. Respondo: con una limitación, a saber, que gocemos de un cuerpo sano, pues, si tengo salud, siempre me puedo aplicar o no a escribir. *Tercero,*

si cuando me es permitido hacer uso de mi razón, puedo hacerlo libérrimamente, es decir, de forma absoluta. Y la respuesta es afirmativa. Pues ¿quién me negaría, sin contradecir a su propia conciencia, que no puedo pensar, en mis pensamientos, que yo puedo escribir o no escribir? Y lo mismo se diga de la acción, puesto que lo permiten las causas externas (lo cual concierne al segundo caso): que tengo facultad tanto de escribir como de no escribir.

Estoy de acuerdo con usted en que se dan causas que me determinan a ello, pues le escribo ahora, porque usted
[264] me escribió primero y al mismo tiempo me pidió que le contestara en la primera ocasión y, como la ocasión se me presenta ahora, no me gustaría dejarla pasar [345]. También afirmo como cierto, conforme a mi conciencia, con Descartes, que tales cosas no me fuerzan y que, por eso mismo, puedo realmente (parece imposible negarlo) omitirlo, pese a esas razones. Si también fuéramos constreñidos por las cosas externas, ¿a quién sería posible adquirir el hábito de la virtud? Aún más, en ese caso, toda malicia sería excusable. Pero ¿no sucede de muchos modos que, aunque seamos determinados a algo por las cosas externas, podemos, sin embargo, resistirnos con ánimo firme y constante?

A fin de dar, pues, una explicación más clara de la regla arriba mencionada, diré que ambos tienen razón, cada uno según su concepto; pero, si nos atenemos a la verdad absoluta, ésta sólo compete a la opinión de Descartes. En efecto, usted supone como cierto, en el concepto, que la esencia de la libertad consiste en que no estamos determinados por ninguna cosa. Admitido esto, ambas opiniones son verdaderas. Pero, como la esencia de una cosa cualquiera consiste en aquello sin lo cual no puede ser concebida, y la libertad se concibe sin duda, aun cuando estemos determinados a algo en nuestras acciones por causas externas, es decir, aunque siempre existan causas

---

345 Esto confirma algo obvio por el tono de la carta: se ha perdido alguna o algunas cartas anteriores.

que nos incitan a dirigir nuestras acciones de tal modo, pero sin que lo consigan; pero no se concibe, si suponemos que estamos coaccionados [346]. Vea, además, Descartes, tomo I, cartas 8-9, y tomo II, página 4.

Pero, basta ya con esto. Le ruego que me conteste a estas dificultades (y comprobará que no sólo soy agradecido, sino, si tengo salud, de usted devotísimo N. N.).

8 de octubre de 1674.

Carta 58 [265]

B. d. S. al muy docto y experto señor
G. H. Schuller [347]
(Respuesta a la precedente)

Muy experto señor:

Nuestro amigo J. R. [348] me ha enviado la carta que usted ha tenido a bien escribirme, junto con el juicio de su amigo sobre mi opinión y la de Descartes acerca del libre albedrío, la cual me agradó mucho. Y, aunque en

---

346 La frase es incorrecta o incompleta en ambas versiones: el subjuntivo queda en el aire. En cuanto a la idea de libertad de elección (pp. 263 ss.), el razonamiento es similar al que hará Oldenburg (Ep. 79, pp. 329 s.): el poder del alma sobre sus actos es distinto al del cuerpo.

347 Georg Hermann Schuller (1651-79), alemán de origen, estudió medicina en Leiden, donde coincidió con Tschirnhaus, y se instaló después en Amsterdam. Sus cartas, que no revelan un talento especial, son un documento de primer orden para conocer las relaciones 'indirectas' entre Spinoza y sus compatriotas Tschirnhaus y Leibniz, así como los últimos momentos del filósofo (fue el único que asistió a su muerte) y las gestiones para editar las OP. Documentos complementarios en Freudenthal (núm. 70), pp. 202,22; 203,25; 205-7.

348 Se refiere al librero Jan Rieuwertsz (cfr. pp. 159/7 y nota 308).

este momento, aparte de no disfrutar de buena salud[349], estoy muy ocupado en otras cosas, su singular gentileza y, lo que más aprecio, su amor a la verdad, que le absorbe, me obligan a que cumpla su deseo, en cuanto me lo permita mi ingenio.

No sé qué quiere decir su amigo antes de apelar a la experiencia y de pedir rigurosa atención. Lo que añade a continuación: *si, de dos personas, una afirma algo de una cosa cualquiera y otra lo niega, etc.*, es exacto, si entiende que, aunque usen las mismas palabras, piensan en cosas distintas. En otra ocasión envié varios ejemplos de esto al amigo J. R., al que escribo ahora para que se los remita a usted[349 bis].

Paso, pues, a aquella definición de libertad, que dice ser mía, aunque no sé de dónde la ha sacado. Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad.

[266] Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia

---

349 Cfr. Ep. 28, pp. 163 (194). Por Schuller (cartas a Leibniz: en Freudenthal, núm. 70, pp. 202/22 y 24) y por Colerus (cap. 14: en Freud., núm. 70, p. 94) sabemos que Spinoza murió de tisis, que quizá heredó de su madre y padeció unos veinte años.

349 bis Pudiera aludir a Ep. 9 (a de Vries): le habría sido enviada a través de Rieuwertsz.

de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera.

Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creerá que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer la venganza, y el tímido la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado. Igualmente, el delirante, el charlatán y otros muchos de la misma calaña creen obrar por libre decreto de su alma y no que son llevados por el impulso. Y como este prejuicio es innato a todos los hombres, no se liberan tan fácilmente de él. Y, aun cuando la experiencia enseñe, más que sobradamente, que los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos, y que muchas veces, mientras sufren la pugna de afectos contrarios, ven lo mejor y siguen lo peor [350], creen, sin embargo, que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que ese deseo puede ser fácilmente repri-

---

[350] Cfr. E, III, 2, esc., pp. 143/14 ss.; IV, 17, esc. La última frase puede estar tomada de Ovidio, *Metam,* 7, 20-21 (Spinoza tenía sus obras); pero también se halla en S. Pablo, *Rom.,* 7, 19 y se remonta a Eurípides, *Medea,* 1078-80.

mido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria.

Con esto he explicado suficientemente, según creo, cuál es mi opinión sobre la necesidad libre y coaccionada y sobre la ficticia libertad humana. A partir de ahí se res-
[267] ponde fácilmente a las objeciones de su amigo. Y así, cuando afirma, con Descartes, que libre es aquel que no es forzado por ninguna causa externa: si por hombre forzado entiende aquel que obra contra su voluntad, concedo que en algunas cosas no somos forzados y que, en este sentido, tenemos libre albedrío; pero, si por coaccionado entiende aquel que, aunque no contra su voluntad, obra necesariamente (como arriba he explicado), niego que seamos libres en cosa alguna.

Pero su amigo afirma, por el contrario, que *nosotros podemos usar libérrimamente, es decir, absolutamente, del ejercicio de la razón,* en cuya opinión se afinca con bastante, por no decir demasiada, confianza. *¿Pues quién,* se pregunta, *negaría, sin contradecir a su propia conciencia, que yo puedo pensar, en mis pensamientos, que puedo pensar que quiero y que no quiero escribir?* Mucho me gustaría saber a qué conciencia se refiere él, si no es la que yo he explicado con el ejemplo de la piedra. Por mi parte, a fin de no contradecir a mi conciencia, es decir, a la razón y a la experiencia, y de no fomentar la ignorancia, niego que yo pueda pensar, con ningún poder absoluto de pensar, que quiero y no quiero escribir. Aún más, apelo a su propia conciencia, que sin duda ha experimentado, de que en sueños no tiene poder de pensar que quiere y que no quiere escribir; y, cuando sueña que quiere escribir, no tiene poder de no soñar que quiere escribir. Ni creo tampoco que no haya comprobado que el alma no siempre es igualmente apta para pensar sobre el mismo objeto, sino que, según que el cuerpo sea más apto para que surja en él la imagen de éste o de aquel objeto, también el alma es más apta para contemplar éste o aquel objeto.

Cuando añade, además, que las causas, por las que ha aplicado su ánimo a escribir, le han impulsado a escri-

bir, pero no le han coaccionado, no indica otra cosa (si usted quiere examinar el asunto con ecuanimidad), sino que su ánimo estaba entonces constituido de tal forma que las causas que, en otro caso, es decir, cuando es víctima de alguna pasión fuerte, no hubieran podido forzarlo, le forzaron en ese momento, no a escribir contra su voluntad, sino a sentir necesariamente deseos de escribir.

Lo que añade a continuación, que, *si fuéramos coaccionados por las causas externas, nadie podría adquirir el hábito de la virtud,* no sé quién le ha dicho a él que no podemos lograr, por una necesidad fatal, tener un ánimo firme y constante, sino únicamente por un libre decreto del alma.

En cuanto a lo que añade al final, que, *admitido esto,* [268] *toda malicia sería excusable,* ¿qué se seguiría de ahí? Pues los hombres malos no son menos de temer ni menos perniciosos, cuando son necesariamente malos. Pero, sobre esto vea, si lo desea, el capítulo VIII de la parte II de mi *Apéndice* a los libros I y II de los *Principios de Descartes,* geométricamente demostrados[351].

Finalmente, quisiera que su amigo, que me hace estas objeciones, me conteste cómo concibe él la virtud humana, que surge del libre decreto del alma, junto con la preordenación de Dios. Y si confiesa, con Descartes, que él no sabe conciliar estas cosas, intenta arrojar contra mí el arma con que él ya ha sido atravesado. Pero en vano. Pues, si usted quiere examinar con espíritu atento mi opinión, verá que todo es coherente, etc.

(La Haya, octubre de 1674)

---

351 Cfr. CM, II, 8, pp. 265/9 ss. En 1674, todavía Spinoza sigue dando por válidas sus ideas de CM.

Carta 59

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
al muy eminente y agudo filósofo B. d. S.

Muy eminente señor:

¿Cuándo conseguiremos su método de dirigir rectamente la razón para adquirir el conocimiento de las verdades desconocidas, así como sus nociones generales de física? Tengo noticias de que usted hace tiempo que ha realizado en esto grandes progresos. Lo primero ya lo sabía y lo segundo se desprende de los lemas añadidos a la segunda parte de la *Ética,* con los cuales se resuelven fácilmente muchas dificultades de la física[352]. Si tiene tiempo y oportunidad para ello, le ruego humildemente me dé la verdadera definición del movimiento, así como su aplicación, y de qué manera podemos deducir *a priori,* siendo la extensión, en sí misma considerada, indivisible, inmutable, etc., que pueden surgir tantas y tan numerosas variedades, y por consiguiente la existencia de la figura en las partículas de un cuerpo, la cual, además, es diferente en cada cuerpo y distinta de las figuras de las partes que constituyen la forma de otro cuerpo.

[269] Usted me ha indicado personalmente el método de que se sirve para investigar las verdades no conocidas todavía. Constato que dicho método es extraordinario y, no obstante, muy fácil, por lo que he logrado entender. Y pue-

---

352 Por este texto consta que Tschirnhaus tenía en enero de 1675 la *Ética,* aunque Spinoza parece ignorarlo algo antes (Ep. 58, pp. 265/22). De hecho, también Leibniz reconoce saber cosas de ella por Tschirnhaus, en 1676, aunque Spinoza le hiciera saber, por Schuller, que le parecía imprudente que se la entregara (nov. 1675: pp. 305/18 ss.). En cuanto al IE (método), aquí aludido, Tschirnhaus reconoce haber hablado del tema con Spinoza y haber recibido, después de su muerte, un manuscrito de Schuller; pero ni el autor ni la obra le habrían convencido, por lo que habría escrito sus propias ideas, que eran «totalmente distintas» (en Freudenthal, núm. 70, pp. 201, 18; 207-8, 216).

do afirmar que, con sólo observarlo, he realizado grandes progresos en la matemática. Por eso desearía que me diera la verdadera definición de la idea adecuada, verdadera, falsa, ficticia y dudosa.

He indagado la diferencia entre la idea verdadera y la adecuada. Pero, por el momento, sólo he conseguido averiguar esto: cuando investigué la cosa y cierto concepto o idea, me pregunté (para explicar, además, si esta idea verdadera también era idea adecuada de alguna cosa) cuál es la causa de esa idea o concepto. Y, una vez conocida, me pregunté de nuevo cuál es, a su vez, la causa de este concepto. Y proseguí así investigando siempre las causas de las causas de las ideas, hasta que alcanzaba una causa de la que ya no lograba descubrir otra causa, excepto que, entre todas las ideas posibles que yo poseo, ésta es la única de ellas que existe.

Si, por ejemplo, investigamos en qué reside el verdadero origen de nuestros errores, Descartes contestará que asentimos a cosas aún no claramente percibidas; pero, aunque ésta sea la idea verdadera de esta cosa, aún no podrá determinar todas las cosas que es necesario saber sobre ella, mientras no tenga también la idea adecuada de esta cosa. Para alcanzarla, investigo de nuevo la causa de este concepto, a saber, por qué sucede que asintamos a cosas aún no claramente entendidas; y respondo que ello se debe a la falta de imaginación. Pero entonces ya no se puede ir más lejos en la investigación de cuál es la causa de que ignoramos algunas cosas, y por tanto veo que he detectado la idea adecuada de nuestros errores.

De momento, le pregunto a usted si acaso, dado que consta que muchas cosas expresadas de infinitos modos tienen una idea adecuada suya, y que de cualquier idea adecuada se pueden deducir todas aquellas cosas que se pueden saber de ella, aunque más fácilmente de una que de otra, si acaso, repito, existe algún medio de conocer cuál de ellas debe ser preferida. Así, por ejemplo, la idea adecuada del círculo consiste en la igualdad de los radios y consiste también en infinitos rectángulos, iguales entre sí, formados por segmentos de dos líneas, y así en ade-

lante, pues tiene infinitas expresiones, cada una de las cuales explica la naturaleza adecuada del círculo. Y, aunque de cada una de ellas se pueden deducir todas las demás cosas que se pueden saber del círculo, esto se
[270] logra mucho más fácilmente de una de ellas que de la otra. Y así también, quien considera las ordenadas de las curvas, deducirá muchas cosas que se refieren a su dimensión, pero lo conseguirá con más facilidad si consideramos las tangentes, etc.

Con esto he querido indicarle hasta dónde he llegado en esta disquisición. Espero que usted lo perfeccione y, si hay algún error, que lo enmiende, y en todo caso que me envíe la deseada definición. Adiós.

5 de enero de 1675.

Carta 60

B. d. S. al muy noble y docto señor
Ehrenfried Walter von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

Muy noble señor:

Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que el término *verdadero* sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto *(ideatum)*, mientras que el término *adecuado* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera y la adecuada fuera de aquella relación extrínseca[353].

Ahora bien, para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, tan sólo me fijo en esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por

353 Cfr. IE, pp. 26/15 ss.; E, II, def. 4.

ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, averiguo si de esta idea del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo [271]
deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc.[354]. Y así también, cuando defino a Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré extraer de ahí todas las propiedades de Dios. En cambio, cuando defino a Dios como el *Ser,* etc., vea la definición VI de la parte I de la *Ética...*

En cuanto a lo demás, es decir, respecto al movimiento y al método, lo dejo para otra ocasión, puesto que aún no lo he redactado ordenadamente.

Respecto a lo que usted dice, que quien considera las ordenadas de las curvas, deducirá muchas cosas relativas a su dimensión, pero con más facilidad, si considera las tangentes, etc., yo pienso lo contrario, a saber, que, considerando las tangentes, se deducirán otras muchas cosas más difícilmente que considerando con orden las ordenadas. Y afirmo rotundamente que, de ciertas propiedades de una cosa (cualquiera que sea la idea dada), unas cosas se pueden deducir más fácilmente y otras más difícilmente (aunque todas ellas pertenecen a la naturaleza de la misma); pero juzgo que basta con observar lo siguiente, que hay que averiguar aquella idea de la que se las pueda deducir todas, como antes se ha dicho. Pues quien se propone deducir de una cosa todas las propiedades posibles, se sigue necesariamente que las últimas serán más difíciles que las primeras, etc.

---

354 Cfr. IE, pp. 35/1 ss. (círculo) en relación a IE, pp. 27/12 ss. (esfera); Ep. 59, pp. 269/31 ss.

Carta 61[355]

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.

Muchos saludos:

No he querido dejar la oportunidad que me ofrece el doctísimo señor Bourgeois[356], doctor en medicina, de
[272] Caen, y miembro de la religión reformada, que va a salir para Holanda (*Belgium*), para indicarle que, hace unas semanas, le expresé mi agradecimiento por el envío de su tratado (aunque nunca me fue entregado), y para manifestarle mis dudas de que aquella carta mía haya llegado a sus manos. *En ella le había expresado mi opinión sobre dicho tratado, pero, ahora después de haber examinado y meditado mejor el asunto, pienso que había sido demasiado prematura.*

Me parecía, entonces, que algunas expresiones redundaban en perjuicio de la religión, porque yo medía a ésta con el módulo que nos ofrecen el común de los teólogos y las fórmulas confesionales al uso (que parecen traslucir demasiado el interés de las partes). Mas, al reconsiderar más de cerca el asunto, hallo muchas cosas que me van persuadiendo de que tan lejos está usted de tramar algo

---

355 Han pasado casi diez años desde la última carta (conservada) de Oldenburg a Spinoza (Ep. 33, nota 236). La guerra de Inglaterra con Holanda (1665-1667: notas, 183, 197, 202, 218, 230), la peste de Londres (1665: nota 219) y la prisión de Oldenburg por ser sospechoso de dar noticias bélicas al extranjero (del 30 de junio al 26 de agosto de 1667) cubren escaso período. Habrá que añadir, como se sugiere a continuación, que, aparte de haberse perdido cartas (359, 388), la publicación del TTP en 1670, que sin duda recibió (pp. 272/3 s.) supuso un alejamiento entre ambos amigos (pp. 273/5, 276 (364), cuyas convicciones religiosas nunca habían sido muy afines (pp. 272/1-15 y Ep. 71, 74, 79). Añadamos que, por error (alusión al TTP en el texto de pp. 273/8-13) OP dan como fecha: 8/10/1665; fecha correcta en NS.

356 No se sabe todavía quién es tal médico.

en perjuicio de la verdadera religión y de la sólida filosofía, que, antes al contrario, se esfuerza usted por encarecer y fundamentar el fin genuino de la religión cristiana y la divina sublimidad y excelencia de una filosofía fructífera.

Pues bien, como ahora creo que ése, precisamente, es su firme propósito, quisiera rogarle encarecidamente que se digne exponer, en frecuentes cartas, a su viejo y sincero amigo, que ansía profundamente que empresa tan divina tenga el éxito más feliz, qué cosas prepara y medita usted ahora con ese fin. Le prometo bajo juramento (*sancte*) que no divulgaré nada de ello a ningún mortal, si usted me impone como condición el silencio [357]. Sólo me esforzaré en disponer poco a poco las mentes de hombres honrados y perspicaces a que abracen aquellas verdades que algún día explicará usted con más claridad, y en quitar de en medio los prejuicios concebidos contra sus meditaciones.

Si no me engaño, usted me parece examinar con todo rigor la naturaleza y las fuerzas del alma humana y su unión con el cuerpo. Le ruego insistentemente que se digne exponerme sus pensamientos sobre dicho tema [358]. Adiós, muy distinguido amigo, y continúe favoreciendo al adictísimo admirador de su doctrina y de su virtud,

Henry Oldenburg

(Londres, 8 de junio de 1675)

---

[357] Misma promesa en 1661: Ep. 3, pp. 11/32 ss.
[358] Tema ya tratado con Spinoza en Rijnsburg: Ep. 1, pp. 6/1 ss.

[273] # Carta 62

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.

Reanudado tan felizmente nuestro comercio epistolar, no quisiera, muy ilustre señor, faltar al deber de amigo interrumpiendo esa correspondencia. De su respuesta del cinco de julio he comprendido que tiene la intención de dar a la luz pública aquel tratado suyo de cinco partes [359]. Le ruego, pues, me permita advertirle, por la sinceridad de su afecto hacia mí, que no mezcle en él nada que parezca debilitar de algún modo la práctica de la virtud religiosa; sobre todo, porque esta degenerada y disoluta época nada ansía con más avidez que esos dogmas cuyas conclusiones parecen alimentar los vicios reinantes.

Por lo demás, no rehusaré recibir algunos ejemplares de dicho tratado. Sólo quisiera rogarle que, a su debido tiempo, los envíe a nombre de cierto comerciante holandés, que reside en Londres, el cual procurará transmitírmelos después. No será necesario decirle que dichos libros me fueron entregados, porque, con tal que lleguen a mi poder, no dude usted que me será cómodo distribuirlos aquí y allá entre mis amigos y obtener por ellos un precio justo [360]. Adiós y, cuando tenga usted tiempo, escriba a su adictísimo amigo,

Henry Oldenburg

Londres, 22 de julio de 1675.

---

359 Por la carta perdida Oldenburg sabía que Spinoza tenía prevista la inmediata publicación de la *Ética* en su forma actual, interrumpida en 1665 (cfr. notas 195, 201, 212) en la proposición 80 de la tercera parte (!), para redactar el TTP.

360 Vemos cómo Oldenburg, lo mismo que Leibniz (Ep. 45 y 46), tomaba precauciones para que su correspondencia con Spinoza fuera segura y lo menos pública posible: pp. 12/10, 74/1, 159/6, 165 (205), 167/17, 176 (231), (433).

Carta 63 [361] [274]

G. H. Schuller
al muy eminente y agudo filósofo
B. d. S.

Muy eminente y noble señor:

Me avergonzaría del prolongado silencio que hasta ahora he guardado, ya que por él podría ser acusado de ingratitud ante la benevolencia que inmerecidamente usted me ha dispensado, si no pensara que su generosa humanidad le inclina a excusar más bien que a acusar y si no supiera que ella se consagra a tan importantes meditaciones por el bien común de los amigos, que el perturbarlas sin causa suficiente lo perjuidicaría y dañaría. Ese es, pues, el motivo de mi silencio, pues me contentaba con saber por los amigos que usted seguía gozando de buena salud.

Pero con la presente quiero informarle de que nuestro nobilísimo amigo, señor Tschirnhaus, todavía en Inglaterra, también goza de ella con nosotros [362], y en las cartas (que él me ha escrito) me ha encargado tres veces que presentara a su señoría sus respetuosos saludos y le ofreciera sus servicios, y me ha rogado reiteradamente que le propusiera a usted la solución de las dudas siguientes y que le pidiera también la anhelada respuesta, a saber:

«1.º Si le agradaría a su señoría convencernos, con una demostración * ostensiva y no con una reducción al ab-

(*) *Le pido seriamente que se digne resolver las dudas aquí aducidas y enviarme su respuesta a las mismas* [363].

361 Traducimos del original: cfr. notas 342 y 363.

362 Tschirnhaus viajó en 1675 por Inglaterra, donde conoció a Collins, Newton y Oldenburg (cfr. 207, 210, pp. 276/7 ss.; 279/32), y después por Francia, conociendo en París a Leibniz y a Huygens (notas 186 y 227; Ep. 70 y 82).

363 Las OP omiten todo lo que precede e introducen las preguntas de Tschirnhaus con esta frase, escrita al margen del original por la misma mano que la nota final.

[275] surdo, que nosotros no podemos conocer más atributos de Dios que el pensamiento y la extensión, y si, además, se sigue de ahí que las creaturas que constan de otros atributos no podrían, por el contrario, concebir extensión alguna; ya que, de ser así, parece que existirían tantos mundos cuantos son los atributos de Dios. Por ejemplo, la misma dimensión que tiene, por así decirlo, nuestro mundo de la extensión, la tendrían también los mundos que constan de otros atributos; y así como nosotros no percibimos más que la extensión, fuera del pensamiento, así las creaturas de aquellos mundos no deberían percibir nada más que el atributo de su mundo y el pensamiento.

2.°) Puesto que el entendimiento de Dios difiere de nuestro entendimiento tanto en esencia como en existencia, no tendrá, pues, nada común con nuestro entendimiento, y por tanto (por la proposición 3 del libro I) el entendimiento de Dios no puede ser causa de nuestro entendimiento.

3.°) En el escolio de la prop. 10 dice usted *que nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ser debe ser concebido bajo algún atributo* (cosa que percibo perfectamente) *y que cuanta más realidad o ser tiene, más atributos le corresponden*. De ahí parecería seguirse que se dan seres que tienen tres, cuatro, etc., atributos, mientras que de lo demostrado cabe colegir que cada ser tan sólo consta de dos atributos, a saber, de un determinado atributo de Dios y de la idea de ese atributo.

[276] 4.°) Desearía ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. A mí me parece que son del primer género el pensamiento y la extensión, y del segundo, el entendimiento en el pensamiento, y el movimiento, en la extensión, etc.» *.

(*) [Al margen.] *La faz de toda la naturaleza, que, aunque varíe de infinitos modos, siempre permanece la misma. Vea el escolio de la proposición 13 de la parte II.*

Estos son los puntos que nuestro amigo Tschirnhaus desea, junto conmigo, que su eminencia nos aclare, si sus ocupaciones se lo permiten. Me cuenta, además, que los señores Boyle y Oldenburg se habían formado de su persona una idea extraña [364] y que él no sólo la eliminó, sino que adujo argumentos con los que consiguió que vuelvan a tener de usted una opinión sumamente digna y favorable y que incluso aprecien en alto grado su *Tratado teológico-político*. Por respeto a su estilo de vida, no me he atrevido a comunicárselo, pero esté seguro, nobilísimo señor, de que siempre estoy totalmente dispuesto a hacerle cualquier favor, pues soy su devotísimo servidor.

G. H. Schuler

Amsterdam, 25 de julio de 1675.

P.D.: El señor Van Gent [365] le saluda respetuosamente, junto con J. Riew.

Carta 64 [277]

B. d. S. al muy docto y experto señor
G. H. Schuller
(Respuesta a la precedente)

Muy experto señor:

Me alegro de que se le haya presentado, finalmente, la ocasión de recrearme con su carta, para mí siempre gratísima, y le ruego insistentemente que lo haga con frecuencia, etc.

---

364 *Mirum... conceptum:* no hay que traducir, como Vloten/ Land y Leopold interpretaban, «alto concepto», sino, con Kuno Fischer, Gebhardt, etc., «extraño...», (notas 207 y 210 = *odd philosopher*). Esto da a entender que fue, justamente, Tschirnhaus quien decidió a Oldenburg a que *renovara* su correspondencia con Spinoza.

365 No se sabe quién es tal señor.

Paso a sus dudas, y, respecto a la primera, digo que el alma humana sólo puede lograr conocer aquellas cosas que implica la idea de un cuerpo que existe en acto o lo que se puede deducir de esa misma idea. Porque el poder de una cosa cualquiera se define por su sola esencia (por la proposición 7 de la parte III de la *Ética*) y la esencia del alma (por la proposición 13 de la parte II) sólo consiste en que es la idea de un cuerpo que existe en acto; y por tanto el poder del alma de entender tan sólo se extiende a las cosas que contiene esta idea del cuerpo o a las que se siguen de esa idea.

Ahora bien, esta idea del cuerpo no implica ni expresa ningún otro atributo de Dios fuera de la extensión y del pensamiento. Pues su objeto, es decir, el cuerpo (por la proposición 6 de la parte II) tiene por causa a Dios en cuanto se considera bajo el atributo de la extensión y no bajo ningún otro atributo, y por consiguiente (por el axioma 6 de la parte I) esta idea del cuerpo implica el conocimiento de Dios en cuanto se considera únicamente bajo el atributo de la extensión. Además, esta idea, en cuanto es un modo de pensar, también tiene a Dios (por la misma proposición) como causa, en cuanto es una cosa pensante y no en cuanto se le considera bajo otro atributo; y por tanto (por el mismo axioma) la idea de esta idea implica el conocimiento de Dios en cuanto se considera bajo el atributo del pensamiento y no de otro cualquiera.

Es, pues, evidente que el alma humana o la idea del cuerpo humano no implica ni expresa ningún atributo de
[278] Dios, fuera de estos dos. Por lo demás, de estos dos atributos o de sus afecciones no se puede deducir ni concebir ningún otro atributo de Dios (por la proposición 10 de la parte I). Concluyo, pues, que el alma humana no puede alcanzar mediante el conocimiento ningún atributo de Dios, fuera de estos dos, que es lo que yo he propuesto.

En cuanto a lo que usted añade, de si, por consiguiente, hay que admitir tantos mundos como atributos existen, vea el escolio de la proposición 7 de la parte II de la *Ética*. Esta proposición se podría, además, demostrar más

fácilmente mediante una reducción al absurdo, forma de demostración que yo suelo preferir a la otra, cuando la proposición es negativa, pues está más acorde con la naturaleza de tales proposiciones.

Pero, como usted sólo me pide una prueba positiva, paso a la *otra cuestión,* a saber, si una cosa puede ser producida por otra de la que difiere tanto en esencia como en existencia; ya que las cosas que se diferencian así, no parecen tener nada común entre sí. Pero, dado que todas las cosas singulares, a excepción de aquellas que son producidas por otras similares, se diferencian de sus causas tanto en esencia como en existencia, no veo ahí ningún motivo de duda. En qué sentido entiendo yo que Dios es causa eficiente de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, creo haberlo explicado suficientemente en el escolio y en el corolario de la proposición 25 de la parte I de la *Ética.*

El axioma del escolio de la proposición 10 de la parte I lo formamos, según he insinuado al final de dicho escolio, a partir de la idea que tenemos del ser absolutamente infinito y no del hecho de que existan o puedan existir seres que tienen tres, cuatro, etc., atributos.

Finalmente, los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma [366]: vea sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II.

---

[366] Spinoza apunta aquí dos ejemplos de modos mediatos como vía para derivar los modos finitos de la sustancia (atributos) infinita, tema sugerido varias veces por Oldenburg (cfr. Ep. 3, pp. 11/28 ss.; Ep. 11, pp. 51/20 ss.; Ep. 33, pp. 176/25 ss.; Ep. 71, pp. 304/20 ss.) y, sobre todo, por Tschirnhaus (Ep. 59, pp. 268/22 ss.; Ep. 63, pp. 276/1 ss.; Ep. 65; Ep. 80 y 82). Sobre esto puede verse: KV, I, 3, § 2; 8; II, 5, § 2; IE, pp. 29/5 ss., 30/30 ss., 36/6-37/30; E, I, 23, etc.

Con esto creo haber respondido, eminente señor, a las objeciones de usted y de nuestro amigo. No obstante, si considera que aún subsiste alguna dificultad, le ruego que no tenga reparo en comunicármelo, a fin de eliminarla también, si me es posible. Que siga usted bien, etc.

La Haya, 29 de julio de 1675.

[279] Carta 65

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
al muy agudo y docto filósofo B. d. S.

Muy ilustre señor:

Le pido a usted una demostración de lo que dice, a saber, que el alma no puede conocer más atributos de Dios que la extensión y el pensamiento. Pues, aunque lo veo con evidencia, me parece que se puede deducir lo contrario del escolio de la proposición 7 de la parte II de la *Ética*, quizá por la sencilla razón de que no capto con toda corrección el sentido de dicho escolio. He decidido, pues, exponerle a usted, ilustrísimo señor, de qué modo deduzco esto, rogándole insistentemente que se digne ayudarme con su habitual gentileza siempre que no capte rectamente su sentido.

He aquí mi modo de ver las cosas. Aun cuando yo colijo de dicho pasaje que el mundo es ciertamente único, sin embargo no resulta tampoco menos claro que el mismo se expresa de infinitos modos y que, por consiguiente, toda cosa singular se expresa de infinitos modos. De donde parece seguirse que aquella modificación que constituye el alma humana y aquella que expresa mi cuerpo, aunque es una y la misma modificación, se expresa, no obstante, de infinitos modos: de un modo, por el pensamiento; de otro, por la extensión, y en ter-

cer lugar, por un atributo de Dios desconocido para mí, y así al infinito, ya que existen infinitos atributos de Dios, y el orden y conexión de las modificaciones parecen ser en todos ellos los mismos.

De aquí surge, justamente, mi pregunta: por qué el alma, que representa cierta modificación, modificación que no sólo se expresa por la extensión, sino por otros infinitos modos; por qué, repito, el alma humana sólo percibe aquella modificación expresada por la extensión, es decir, el cuerpo humano, y no ninguna otra expresada por otros atributos. Pero el tiempo no me permite desarrollar esto más ampliamente; quizá todas estas dudas desaparezcan mediante meditaciones más frecuentes.

Londres, 12 de agosto de 1675.

Carta 66 [280]

B. d. S. al muy noble y docto señor
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

Muy noble señor:

Por lo demás, para contestar a su objeción, digo que, aun cuando cada una de las cosas esté expresada de infinitos modos en el entendimiento infinito de Dios, sin embargo, las infinitas ideas, con las que se expresa, no pueden constituir una y la misma alma de una cosa singular, sino infinitas, puesto que cada una de esas infinitas ideas no tienen ninguna conexión con las demás, tal como expliqué en el mismo escolio de la proposición 7 de la parte II de la *Ética* y como se desprende de la proposición 10 de la parte I. Si usted presta alguna atención a esto, verá que no subsiste dificultad alguna, etc.

La Haya, 18 de agosto de 1675.

Carta 67

Alberg Burgh[367] al muy docto y agudo filósofo B. d. S.

Muchos saludos:

Al salir de mi patria, le prometí escribirle, si en el viaje me sucedía algo digno de mención. Y como, efectivamente, se ha producido esta circunstancia, y por cierto de suma importancia, cumplo mi promesa comunicándole que, por la infinita misericordia de Dios, me he convertido a la Iglesia Católica y me he hecho miem-
[281] bro suyo. Cómo ha sucedido esto, podrá saberlo usted con más detalle por el escrito que he enviado al muy ilustre y experto señor D. Kranen[368], profesor en Leiden, por lo que sólo añadiré aquí, brevemente, algunas cosas que pueden resultarle útiles.

Cuanto más le admiraba antes por la agudeza y penetración de su ingenio, tanto más le compadezco y lloro ahora, pues, siendo usted un hombre de gran ingenio, que ha recibido de Dios un alma dotada con los más excelsos dones y es amante e incluso ávido de la verdad, se ha dejado, sin embargo, descarriar y engañar por el miserable y orgullosísimo príncipe de los espíritus malignos. Pues, ¿qué es toda su filosofía, sino pura ilusión y quimera? Y, sin embargo, usted confía a ella no sólo la tranquilidad de su alma en esta vida, sino también la salvación eterna de su alma. Vea sobre qué miserable fundamento se apoyan todas sus cosas. Usted alar-

---

367 Albert Burgh (1651?-84?), hijo del célebre regidor de Amsterdam y tesorero general de Holanda, Coenrad Burgh (1623-1676?), estudió filosofía en Leiden (1668—). Durante un viaje a Italia (1673), se convirtió al catolicismo con gran disgusto de su familia, que debía ser conocida de Spinoza. Después, se hizo franciscano y vivió en Roma hasta su muerte.

368 Theodorus Kranen o Cranen (Colonia, 1633/4—?), fue profesor en Nimega y después (1670—) en Leiden. Por sus ideas cartesianas fue traspasado (1673) de la cátedra de filosofía a la de medicina.

dea de haber encontrado de nuevo la verdadera filosofía. ¿Y cómo sabe usted que su filosofía es la mejor entre todas las que han sido jamás enseñadas en el mundo y que aún se enseñan o serán enseñadas en lo sucesivo? ¿Acaso ha examinado usted todas aquellas filosofías, tanto antiguas como nuevas (por no mencionar el examen de las futuras), que se enseñan aquí y en la India y en todo el orbe terrestre? Y, aun cuando las haya examinado correctamente todas ellas, ¿cómo sabe usted que ha elegido la mejor? Dirá usted: mi folosofía está acorde con la recta razón, mientras que las otras la contradicen. Pero todos los demás filósofos, fuera de sus discípulos, están en desacuerdo con usted, y lo mismo que dice usted de su filosofía, lo dicen ellos de sí mismos y de la suya, y con el mismo derecho; y le acusan de falsedad y de error, lo mismo que usted a ellos. Es, pues, evidente que, para que brille la verdad de su filosofía, debe usted exponer las razones que no son comunes a las otras filosofías, sino que sólo se pueden aplicar a la suya; de lo contrario, habrá que confesar que su filosofía es tan incierta y engañosa como las demás.

Pero paso ya a su libro, al que ha dado ese título impío que reduce y confunde su filosofía con su teología[369]; pues usted mismo las confunde realmente, aunque, con astucia diabólica, pretenda defender que la una está separada de la otra y que tienen principios distintos. Sigo, pues, adelante.

Quizá diga usted: «Otros no han leído tantas veces [282]
como yo la Sagrada Escritura, y yo pruebo mis opiniones con esa misma Sagrada Escritura, cuya autoridad, si se la reconoce, constituye la diferencia entre los cristianos y todos los demás pueblos del orbe.» Pero ¿cómo? «Aplicando los textos claros a los más oscuros, explico la Sagrada Escritura y con esa interpretación mía formo mis dogmas o confirmo los ya anteriormente configurados en mi cerebro.» Pero reflexione seriamente, por favor, sobre lo que usted dice. En efecto, ¿cómo sabe

[369] Se refiere, como es obvio, al TTP: cfr. cap. 14-5.

usted que hace bien dicha aplicación y, además, que esa aplicación bien hecha es suficiente para la interpretación de la Sagrada Escritura y que, de esa forma, realiza correctamente la interpretación de la Sagrada Escritura? Sobre todo, dado que los católicos dicen, y es certísimo, que no toda la palabra de Dios fue dada por escrito y que, por tanto, no se puede explicar la Sagrada Escritura por la sola Sagrada Escritura, no ya por un solo hombre, sino ni siquiera por la misma Iglesia, que es el intérprete único de la Sagrada Escritura. Pues también hay que consultar las tradiciones apostólicas, lo cual se prueba por la misma Sagrada Escritura y por el testimonio de los Santos Padres y está en consonancia tanto con la recta razón como con la experiencia. Dado, pues, que su principio es falsísimo y conduce a la ruina, ¿a dónde irá a parar toda su doctrina, apoyada y levantada sobre este falso fundamento?

Así, pues, si usted cree en Cristo crucificado, reconozca su pésima herejía, corríjase de la perversión de su naturaleza y reconcíliese con la Iglesia. ¿Qué prueba usted que no lo haga como lo hicieron, hacen y harán los herejes que salieron un día, salen hoy o saldrán en el futuro de la Iglesia de Dios? Todos, en efecto, se sirven, como usted, del mismo principio, a saber, únicamente de la Sagrada Escritura, para forjar y afianzar sus dogmas. No se deje cautivar porque quizá ni los calvinistas o los llamados reformados, ni los luteranos ni los menonitas ni los socinianos, etc., puedan rechazar su doctrina, pues todos éstos son, como ya se ha dicho, tan míseros como usted y están sentados, igual que usted, a la sombra de la muerte.

Pero si usted no cree en Cristo, es más miserable de
[283] lo que puedo decir. El remedio, sin embargo, es fácil: arrepiéntase de sus pecados tomando conciencia de la perniciosa arrogancia de su mísero y demente razonamiento. ¿No cree en Cristo? ¿Por qué? Porque (dirá) la doctrina y la vida de Cristo no concuerdan con mis principios ni tampoco la doctrina de los cristianos sobre el mismo Cristo concuerda con la mía. Pero yo le digo

de nuevo: ¿se atreve usted a juzgarse superior a todos cuantos han surgido en la Ciudad o Iglesia de Dios, patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, doctores, confesores y vírgenes, santos innumerables e incluso, mediante una blasfemia, superior al mismo Señor Jesucristo? ¿Es, entonces, el único que los supera en doctrina, en estilo de vida y, en fin, en todo? ¿Es que usted, hombrecillo miserable, vil gusano de la tierra, e incluso ceniza, pasto de gusanos, pretende anteponerse, con indecible blasfemia, a la Sabiduría Infinita Encarnada del Padre Eterno? ¿Sólo usted se considerará más prudente y más digno que todos aquellos que estuvieron alguna vez, desde el principio del mundo, en la Iglesia de Dios y que creyeron o aún hoy creen en Cristo, que iba a venir o que ya vino? ¿En qué fundamento se basa esta su temeraria, demente, deplorable y execrable arrogancia?

Usted niega que Cristo, el Hijo de Dios vivo, Verbo de la eterna sabiduría del Padre, se haya manifestado en la carne y que haya padecido y haya sido crucificado por el género humano. ¿Por qué? Porque todo eso no responde a sus principios. Pero, aparte de que ya se ha probado que usted no tiene principios verdaderos, sino falsos, temerarios, absurdos, ahora digo más, a saber, que, aunque usted se apoyara en principios verdaderos y construyera el resto sobre ellos, no por ello podría explicar con ellos todo cuanto existe en el mundo, lo sucedido antes o ahora, ni le sería lícito atreverse a afirmar que, cuando algo parece contradecir esos principios, es realmente imposible o falso. Pues son numerosísimas, e incluso innumerables, las cosas que, suponiendo que se puede conocer algo cierto en las cosas naturales, usted no podrá en modo alguno explicar; ni podrá tampoco eliminar la aparente contradicción de tales fenómenos con las explicaciones, que usted tiene por ciertas, de otros fenómenos. A partir de sus principios no explicará usted totalmente nada de lo que sucede en el hechizo y los encantamientos, con sólo pronunciar ciertas pala-

bras o llevarlas consigo, a ellas o sus caracteres impre-
[284] sos en cualquier materia, ni tampoco los horribles fenómenos de los poseídos por los demonios. De estos hechos, yo mismo he visto diversos ejemplos, y de tales y tan numerosos fenómenos he recogido certísimos testimonios de muchísimas personas dignísimas de crédito y totalmente concordes[370].

¿Qué podrá saber usted de las esencias de todas las cosas, aun concediéndole que algunas ideas que tiene en su mente convengan adecuadamente a las esencias de esas cosas de las que son ideas? Pues nunca podrá estar seguro de si las ideas de todas las cosas creadas surgen naturalmente en la mente humana o si, por el contrario, muchas de ellas, si no todas, pueden ser producidas y son realmente producidas en ella por los objetos externos e incluso por sugestión de los espíritus buenos o malos o por una revelación divina evidente. ¿Cómo, pues, sin consultar el testimonio de otros hombres y la experiencia de las cosas, por no hablar ahora de la sumisión de su juicio a la omnipotencia divina, podrá usted, a partir de sus principios, definir con precisión y establecer con certeza la actual existencia o inexistencia, la posibilidad o imposibilidad de existir (es decir, que se dan o no actualmente, que pueden o no darse en la realidad), por ejemplo, las cosas siguientes: la vara mágica para detectar metales y aguas subterráneas; la piedra que buscan los alquimistas; el poder de las palabras y de los caracteres; las apariciones de los diversos espíritus, tanto buenos como malos, su poder, ciencia y ocupación; la representación de plantas y flores en la redoma de vidrio después de su combustión; las sirenas; los hombrecillos que, según dicen, se aparecen con frecuencia en las minas; las antipatías y simpatías de muchísimas cosas; la impenetrabilidad del cuerpo humano, etc.?

---

370 Compárese con las cartas de Boxel: Ep. 51-6 y notas 335 y 336.

De modo alguno, mi querido filósofo, podrá usted decir algo preciso sobre las cosas mencionadas, aunque poseyera un talento infinitamente más sutil y penetrante del que posee. Y si, al juzgar sobre estas cosas y otras similares, se confía únicamente en su entendimiento, hará lo mismo cuando piensa en aquellas que le son desconocidas o inexperimentadas, y por eso las tiene por imposibles, cuando realmente sólo deberían parecerle inciertas, mientras no se convenciera por el testimonio de numerosos testigos fidedignos. Lo mismo hubiera juzgado, creo yo, Julio César, si alguien le dijera que se puede formar un polvo, que sería de uso común en siglos posteriores, cuyo poder es tan eficaz que hace [285]
saltar por los aires castillos, ciudades enteras e incluso los mismos montes, y que, encerrado en un lugar cualquiera, se dilata súbitamente, una vez encendido, de forma tan admirable que rompe todo lo que impide su acción. Julio César no hubiera creído jamás esto, sino que se hubiera reído a mandíbula batiente de aquel hombre que le quisiera convencer de una cosa contraria a su juicio y experiencia y a la máxima ciencia militar.

Pero volvamos al camino. Si usted no conoce las cosas que acabo de mencionar ni puede juzgarlas, ¿por qué opina usted, hombre miserable, henchido de soberbia diabólica, temerariamente sobre los tremendos misterios de la vida y pasión de Cristo, que los mismos doctores católicos declaran incomprehensibles? ¿Por qué delira, además, charlando necia y vanamente sobre los innumerables milagros y signos que, por la omnipotente virtud de Dios, realizaron, después de Cristo, sus apóstoles y discípulos y, posteriormente, varios millares de santos, en testimonio y confirmación de la verdad de la fe católica, y los que, por la misma omnipotente misericordia y bondad de Dios, se producen, también en nuestros días, sin cuento por todo el orbe terrestre? Y si usted no puede negar éstos, como sin duda alguna no puede, ¿por qué persiste en su empeño? Dése por vencido y arrepiéntase de sus errores y pecados; revístase de humildad y regenérese.

Pero conviene descender ahora a la verdad de hecho[371], que es realmente el fundamento de la religión cristiana. ¿Cómo se atreverá a negar, si lo piensa bien, la eficacia del consenso de tantas miríadas de hombres, de los cuales algunos miles le han superado y superan en muchas parasangas a usted en doctrina, en erudición y en verdadera y sutil solidez y perfección de vida, todos los cuales afirman con absoluta unanimidad que Cristo, el Hijo de Dios vivo encarnado, padeció, fue crucificado y murió por los pecados del género humano, que resucitó y fue transfigurado, y que reina en los cielos, como Dios, con el Padre eterno en unidad del Espíritu Santo, y las demás cosas, con ésta relacionadas: que el Señor Jesús y, después, en su nombre, los apóstoles y los demás santos han realizado en la Iglesia, por la virtud divina y omnipotente, innumerables milagros, que no sólo superan la capacidad humana, sino que incluso
[286] repugnan al sentido común (de los cuales se conservan hasta el día de hoy innumerables indicios materiales y signos visibles esparcidos, a lo largo y a lo ancho, por el orbe de la tierra) y que aún hoy los siguen realizando? ¿Acaso no podría negar yo, del mismo modo, que los antiguos romanos han existido jamás en el mundo y que el emperador Julio César, una vez reprimida la libertad de la república, cambió su régimen por la monarquía; sin preocuparme para nada de tantos monumentos, evidentes para todos, que el tiempo nos ha dejado sobre el poder de los romanos, y en contra del testimonio de aquellos gravísimos autores que escribieron un día las historias de la república y de la monarquía romanas, donde cuentan especialmente muchas cosas de Julio César, y del juicio de tantos miles de hombres que o vieron ellos mismos dichos monumentos o les han dado crédito (pues son innumerables los que afirman su existencia), como se lo dieron y se lo dan todavía a di-

371 El resto de la carta enumera ocho argumentos clásicos para probar «el fundamento de la religión cristiana» y, más exactamente, de la Iglesia católica (pp. 285-90), cuyas «notas» o propiedades describe largamente (pp. 288-9).

chas historias; fundándome simplemente en que la noche pasada he soñado que los monumentos que nos quedan de los romanos no son realidades actuales, sino simples ilusiones, y que, por lo mismo, lo que se dice de los romanos es parecido a lo que cuentan puerilmente esos libros, llamados novelas, sobre Amadís de Gaula y otros héroes por el estilo; es decir, que Julio César o nunca existió en el mundo o, si existió, fue un hombre atrabiliario, que no conculcó realmente la libertad de los romanos, erigiéndose a sí mismo sobre el trono de la majestad imperial, sino que fue inducido por su necia imaginación o por el poder adulador de sus amigos a creer que él había realizado tales hazañas? ¿No podría yo negar igualmente que el reino de China fue ocupado por los tártaros, que Constantinopla es la sede del Imperio turco, y otras muchas cosas análogas? Pues todas estas cosas se apoyan en el consenso unánime de algunos miles de hombres y, por lo mismo, su certeza es evidentísima; puesto que es imposible que todos los que transmiten estas cosas, e incluso otras muchas, se hayan engañado o que hayan querido engañar a otros, a lo largo de tantos siglos y, en muchas de ellas, desde los primeros años del mundo hasta el día de hoy sin interrupción.

Piense, en segundo lugar, que la Iglesia de Dios persiste, desde el comienzo del mundo hasta el día de hoy, [287] propagándose sin interrupción, firme e inconmovible, mientras que todas las otras religiones, paganas o heréticas, tuvieron el comienzo, al menos, después, si no han tenido ya el fin; y lo mismo hay que decir de las monarquías de los reinos y de las opiniones de cualesquiera filósofos.

Considere, además, en tercer lugar, que la Iglesia ha pasado, por el advenimiento de Cristo encarnado, del culto del *Antiguo Testamento* al del *Nuevo* y que, fundada por el mismo Cristo, Hijo de Dios vivo, fue propagada después por los apóstoles y por sus discípulos y sucesores: hombres, según el mundo, indoctos, y que confundieron, no obstante, a todos los filósofos, pese a

que enseñaron la doctrina cristiana, que repugna al sentido común y supera todo humano discurso y lo trasciende; hombres, según el mundo, abyectos, viles e innobles, que no recibieron el apoyo del poder de los reyes o príncipes terrenos, sino que, por el contrario, fueron por ellos perseguidos con todo tipo de tribulaciones y sufrieron las demás adversidades del mundo; su obra, cuanto más se esforzaban los potentísimos emperadores romanos en impedirla y oprimirla, asesinando a cuantos cristianos podían con todo género de martirios, más se propagaba; y de este modo, en breve espacio de tiempo, la Iglesia de Cristo se difundió por todo el orbe terrestre y, finalmente, convertidos a la fe cristiana el mismo emperador romano y los reyes y príncipes de Europa, la jerarquía eclesiástica alcanzó el amplísimo poder que hoy podemos admirar; y todo esto fue logrado con la caridad, la mansedumbre, la paciencia, la confianza en Dios y las demás virtudes cristianas (no con el estrépito de las armas, con la fuerza de grandes ejércitos y con la devastación de regiones, que es como extienden sus fronteras los príncipes mundanos), sin que las puertas del infierno hayan prevalecido contra la Iglesia, tal como Cristo prometió. Valore rigurosamente también aquí el terrible e indeciblemente severo suplicio con que los judíos han sido oprimidos hasta el último grado de miseria y calamidad, por haber sido los autores de la crucifixión de Cristo. Recorra, pase y repase las historias de todos los tiempos, y comprobará que no ha sucedido nada similar en ninguna otra sociedad, ni aun en sueños.

[288] Advierta, en cuarto lugar, que pertenecen a la esencia de la Iglesia Católica y que realmente son propiedades inseparables de dicha Iglesia las siguientes: la *antigüedad,* por la cual, reemplazando a la religión judía, que hasta ese momento era la verdadera, remonta su comienzo a Cristo, hace ya dieciséis siglos y medio, y se prolonga a través de la serie sucesiva e ininterrumpida de sus pastores, y en virtud de la cual ella sola posee los libros sagrados y divinos, puros e incorruptos, así

como la tradición de la palabra de Dios no escrita, y la mantiene segura e inmaculada; la *inmutabilidad,* por la cual su doctrina y la administración de los sacramentos se conservan invioladas, tal como fueron instituidas por el mismo Cristo y los apóstoles, y con el vigor que les conviene; la *infalibilidad,* por la cual determina todo lo concerniente a la fe con suma autoridad, seguridad y verdad, y toma decisiones según la potestad que Cristo le concedió a ese fin y según la dirección del Espíritu Santo, del que la Iglesia es esposa; la *irreformabilidad,* pues, como no puede corromperse ni engañarse o engañar, consta que nunca necesita reforma; la *unidad,* en virtud de la cual todos sus miembros creen lo mismo, enseñan lo mismo acerca de la fe, tienen uno y el mismo altar y todos los sacramentos comunes, y finalmente, conspiran a uno e idéntico fin mediante la obediencia mutua; la *imposibilidad* de que, bajo cualquier pretexto, un alma se *separe de ella* sin incurrir *ipso facto* en la condenación eterna, a menos que se una de nuevo a ella, antes de morir, mediante la penitencia, y por la cual consta que todos los herejes se desprendieron de ella, mientras que ella se mantiene siempre coherente consigo misma y sólidamente firme, como edificada sobre una roca; *la extensión vastísima,* por la cual se difunde por todo el mundo y en forma visible, lo cual no se puede afirmar de ninguna otra sociedad cismática, herética o pagana, ni de ningún régimen político o doctrina filosófica, así como ninguna de las susodichas propiedades de la Iglesia Católica tampoco conviene ni puede convenir a ninguna otra sociedad; y finalmente, la *perpetuidad hasta el fin del mundo,* de la cual le dio garantías el mismo Camino, la Verdad y la Vida, y que, además, demuestra claramente la experiencia de todas las propiedades enumeradas, tal como le fueron prometidas y concedidas por el mismo Cristo por medio del Espíritu Santo.

Infiera, en quinto lugar, que el orden admirable con que la Iglesia es dirigida y gobernada, un cuerpo de tal [289]

magnitud, indica claramente que ella depende de forma muy singular de la providencia de Dios y que su administración está admirablemente dispuesta, protegida y dirigida por el Espíritu Santo, del mismo modo que la armonía, que contemplamos en todas las cosas de este universo, muestra la omnipotencia, la sabiduría y la providencia infinita que todo lo creó y que todavía lo conserva. En efecto, en ninguna otra sociedad se mantiene un orden tan bello y estricto y sin interrupción.

Piense, en sexto lugar, que los católicos, aparte de que innumerables de ambos sexos (muchos de los cuales aún viven hoy y yo mismo he visto y conocido algunos) vivieron admirable y santísimamente e hicieron muchos milagros por virtud de Dios omnipotente y en el nombre adorable de Jesucristo, y aparte de que aún hoy día se realizan continuamente conversiones repentinas de muchísimos que pasan de una vida pésima a otra mejor, verdaderamente cristiana y santa; todos los católicos en general son tanto más humildes cuanto más santos y más perfectos, y se consideran más indignos que otros y les ceden la gloria de una vida más santa. Por su parte, los pecadores, incluso los máximos, siempre observan el debido respeto a las cosas sagradas, confiesan su propia maldad, se acusan de los propios vicios e imperfecciones y quieren librarse de ellos y así enmendarse. De suerte que cabe afirmar que el más perfecto hereje o filósofo que jamás haya existido, apenas merece ser contado entre los más imperfectos católicos. De todo lo cual se puede deducir, una vez más, con toda evidencia, que la doctrina católica es sapientísima y admirable por su profundidad; en una palabra, que supera a todas las demás doctrinas de este mundo, puesto que hace a los hombres mejores que los restantes de otra sociedad cualquiera y les enseña y transmite el camino seguro para alcanzar la tranquilidad del alma en esta vida y la salvación eterna del alma después de ella.

En séptimo lugar, reflexione seriamente en la confesión pública de muchos herejes endurecidos en la obsti-

nación y de gravísimos filósofos, según la cual, después de haber aceptado la fe católica, vieron y conocieron, por fin, que ellos habían sido antes miserables, ciegos, ignorantes, aún más, necios e insensatos, pese a que, repletos de orgullo e inflados por el viento de la arrogancia, estaban falsamente persuadidos de que habían [290]
sido levantados muy por encima de los demás en perfección de doctrina, erudición y vida. Algunos de ellos llevaron después una vida muy santa y dejaron tras de sí el recuerdo de innumerables milagros, y otros fueron al martirio con decisión y alegría inmensa; y algunos, entre los cuales está el divino San Agustín, llegaron a ser sutilísimos, profundísimos, sapientísimos y, por tanto, utilísimos doctores e incluso verdaderas columnas de la Iglesia.

Y reflexione, por fin, sobre la misérrima e inquieta vida de los ateos, por más que den a veces muestras de gran regocijo de espíritu y quieran aparentar que viven alegremente y con suma paz interior del alma. Pero contemple, ante todo, su desdichadísima y horrenda muerte, de la que yo mismo he visto algunos ejemplos y conozco, con igual certeza, muchísimos e incluso incontables casos por referencias de otros y por la historia. Y aprenda con el ejemplo de éstos a ser sabio a tiempo.

De esta forma ve, pues, usted o, al menos, espero que vea cuán temerariamente se confía a las opiniones de su cerebro (pues si Cristo es verdadero Dios y, al mismo tiempo, hombre, como es certísimo, vea a qué queda usted reducido: pues perseverando en sus abominables errores y en sus gravísimos pecados, ¿qué otra cosa le cabe esperar fuera de la condenación eterna?; medite cuán horrible es esto); cuán poca razón tiene usted para reírse de todo el mundo, excepto de sus pobres adoradores; cuán estúpidamente soberbio y engreído se vuelve usted con el pensamiento de su excelente ingenio y con la admiración de su vanísima, aún más, falsísima e impiísima doctrina; cuán torpemente se hace a sí mismo más miserable que las mismas bestias, privándose de la

libertad de su voluntad: pues si no la experimentara y reconociera realmente, ¿cómo podría engañarse a sí mismo, pensando que sus opiniones son dignas de suma alabanza e incluso de la imitación más rigurosa?

Si usted no quiere (cosa que no quiero ni pensar) que Dios o su prójimo se apiaden de usted, compadézcase, al menos, usted mismo de su propia miseria, con la que se empeña en hacerse más miserable de lo que es o menos miserable de lo que llegará a ser, de continuar así.

Arrepiéntase, hombre filósofo, reconozca su sabia necedad y su necia sabiduría; de soberbio, vuélvase hu-
291] milde y sanará. Adore a Cristo en la Santísima Trinidad para que se digne compadecerse de su miseria, y le acogerá. Lea a los santos Padres y doctores de la Iglesia y le instruirán en lo que debe hacer para que no perezca, sino que alcance la vida eterna. Consulte a los hombres católicos, profundamente instruidos en su fe y de vida honesta, y le dirán muchas cosas que usted nunca ha sabido y que le asombrarán.

Por mi parte, le he escrito esta carta con intención auténticamente cristiana: primero, para que sepa el amor que le tengo a usted, aunque sea gentil; y depués, para rogarle que deje de pervertir también a otros.

Concluiré, pues, así. Dios quiere arrancar su alma de la condenación eterna, con tal que usted quiera. No dude usted en obedecer al Señor, que tantas veces le llamó por otros y que le llama una vez más, y quizá la última, por mí, que he alcanzado esta gracia de la inefable misericordia de Dios y que pido la misma con todas mis fuerzas para usted. No se resista, porque, si usted no atiende por fin la llamada de Dios, se encenderá contra usted la ira del Señor, y corre el peligro de que sea abandonado por su infinita misericordia y se haga víctima de la justicia divina, que todo lo consume en su ira. Que Dios omnipotente lo evite para mayor gloria de su nombre y salvación de su alma y para ejemplo salvífico de muchos desventurados idólatras suyos, que le han de imitar: por nuestro señor y salvador Jesucris-

to, que vive y reina con el Padre eterno, en unidad del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos.

Florencia, 3 de septiembre de 1675.

Carta 67A [372] [292]

Carta de *Niels Stensen* [373] sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía

En el libro, del que ya otros le señalaron autor, cosa que yo mismo sospecho por varias razones, observo que usted lo refiere todo a la seguridad pública o más bien a su propia seguridad, que es, según usted, el fin de la seguridad pública. Sin embargo, ha adoptado usted los medios contrarios a la deseada seguridad y ha descuidado totalmente aquella participación suya, de cuya seguridad había que preocuparse tan sólo [374].

---

372 Esta carta, no incluida en OP, fue redactada en 1671 (ver nota 380), publicada en 1675 y reproducida por W. Meijer en *Chronicon Spinozanum* (1921, I, pp. 31-44) y, por supuesto, en Gebhardt (núm. 2=Ep. LXVII bis). No aparece, sin embargo, en la versión española de 1977 (núm. 3).

373 Nicolaus Steno o Niels Stensen (1638-1687), natural de Copenhague, comenzó allí sus estudios de medicina, que prosiguió después en Amsterdam (1659) y Leiden (1661-3). Durante su estancia en Italia (1665-71?), se convirtió al catolicismo (1667); posteriormente, se hizo sacerdote (1673), llegando a ser obispo de la zona norte de Alemania (1677). Como científico, fue médico de Fernando II en Italia, profesor de anatomía en Copenhague (1668, 1672), descubrió el «conducto de Stenon» y escribió: *De solido intra solidum naturaliter contento Dissertationis Prodromus* (Florencia, 1669), obra de carácter geológico y paleontológico, que poseía Spinoza. Como apologista, es autor de diversas obras filosóficas y teológicas (ver *Bibliografía*).

374 Esta clara alusión al TTP y otras similares prueban que la carta iba destinada a Spinoza, como ya señalara Leibniz. No se conserva, sin embargo, su respuesta.

Que usted ha elegido los medios contrarios a la deseada seguridad se desprende claramente de que, mientras busca la seguridad pública, todo lo turba y se expone sin ninguna necesidad al máximo peligro, pese a que se esfuerza en evadirse de todo peligro. Y que usted ha descuidado totalmente aquella participación suya, de que tan sólo debería preocuparse, consta por el hecho de que permite a todos pensar y hablar de Dios lo que les plazca, a condición que no sea algo que suprima la obediencia que se debe, según usted, no tanto a Dios cuanto a los hombres. Lo cual viene a significar que usted encierra todo el bien del hombre dentro de los bienes del régimen civil, es decir, dentro de los bienes del cuerpo. Ni dice nada a su favor que usted afirme que reserva para la filosofía el cuidado del alma, tanto porque su filosofía trata del alma mediante un sistema formado a partir de suposiciones, como porque usted deja a los ineptos para su filosofía en tal estado de vida, que se diría que son autómatas privados de alma y sólo nacidos para el cuerpo [375].

Al ver que camina en semejantes tinieblas un hombre que fue antaño muy amigo mío [376] y que tampoco ahora, según espero, es mi enemigo (pues estoy convencido de que el recuerdo de la antigua costumbre conserva aún ahora el amor mutuo), y al recordar que también yo fui víctima en otro tiempo, si no exactamente de los mismos, sí de gravísimos errores, la magnitud del peligro del que fui librado me hace tan evidente la misericordia
[293] de Dios hacia mí que, movido por igual compasión hacia usted, le pido al cielo la misma gracia, que yo he conseguido, sin mérito mío alguno, sino tan sólo por la benignidad de Cristo. Y para unir las obras a las súplicas, me ofrezco con mucho gusto a examinar con usted todos aquellos argumentos que usted desee analizar en

375 Expresiones similares a las de Blijenbergh: Ep. 20, pp. 109/15 ss., 111/12 ss.

376 Stensen puede haber conocido a Spinoza en Rijnsburg, durante sus estudios en Leiden (nota 372).

orden a hallar y conservar el verdadero camino hacia la auténtica seguridad. Y aunque sus escritos muestren que está usted muy alejado de la verdad, sin embargo, el amor a la paz y a la verdad que yo he visto antaño en usted y que aún no se ha extinguido en esas tinieblas, me hace esperar que prestará fácilmente oídos a nuestra Iglesia, a condición que se le exponga suficientemente qué le promete a todos y qué concede a los que se quieren acercar a ella.

En cuanto a lo primero, la Iglesia promete a todos la verdadera seguridad, la seguridad eterna, es decir, la paz estable, que acompaña a la verdad infalible, y al mismo tiempo les ofrece los medios necesarios para conseguir tan alto bien: el primero, el perdón seguro de los malos actos; el segundo, la norma perfectísima de los actos buenos; el tercero, la verdadera perfección práctica de todas las ocupaciones, de acuerdo con dicha norma. Y todo ello no sólo lo promete a los doctos o dotados de sutil ingenio y libres de todo tipo de quehaceres, sino indistintamente a todos, de cualquier edad, sexo y condición. Y para que esto no le sorprenda, sepa usted que se requiere, por parte del que accede a la Iglesia, aparte de la no resistencia, la positiva cooperación y que esto mismo se realiza actuando interiormente aquel que, a través de los miembros visibles de la Iglesia, pronuncia la palabra externa. Y aunque ella dice al que viene que debe dolerse ante los ojos de Dios de sus pecados y exhibir ante los ojos de los hombres obras dignas de ese dolor, y que todo ello debe creerlo de Dios en cuerpo y alma, etc., ello no significa que quien entra en la Iglesia deba emprender todo esto con sus propias fuerzas. Pues no se requiere sino que no niegue su asentimiento y su cooperación a lo que hay que hacer y creer, que es lo único que está en su poder, puesto que el quererlo y, una vez querido, realizarlo, depende del espíritu de Cristo, que previene, acompaña y lleva a cabo nuestra cooperación. Y si usted aún no entiende esto, no me sorprende, y yo no lograré al momento, aún más, no tengo fuerzas para lograrlo, que usted lo entienda.

Mas, a fin de que no le parezca todo esto algo totalmente ajeno a la razón, le diseñaré brevemente la forma del régimen cristiano, en cuanto puede hacerlo un nuevo habitante o más bien un advenedizo de esta ciudad, que aún ahora sigue viviendo en lo más bajo. El objetivo de este régimen es que el hombre dirija no sólo todas sus operaciones externas, sino también los más secretos pen-
[294] samientos, según el orden establecido por el autor del universo, o, lo que es lo mismo, que el alma mire en todas sus obras a Dios como su autor y juez. A este respecto, la vida de cualquier hombre contaminado por el pecado se divide en cuatro grados.

El primer grado es aquel en que el hombre lo realiza todo como si sus pensamientos no estuvieran sometidos a ningún juez, y éste es el estado de los hombres o todavía no lavados con el bautismo o después del bautismo endurecidos en el pecado. Este grado ora se llama ceguera, porque el alma no mira a Dios que la ve (como cuando se dice en el *Libro de la sabiduría,* 2: *su malicia los ha cegado*), ora muerte, porque el alma está como enterrada entre placeres perecederos (y en este sentido dijo Cristo: *dejad que los muertos entierran a sus muertos*)[377], y otras muchas cosas por el estilo. No repugna a este estado que se cuenten muchas cosas y con frecuencia verdaderas acerca de Dios y del alma; pero, como se trata de ellas como de objetos remotos o externos, de ahí que surjan constantes dudas sobre ellos, muchas dudas y vicios frecuentes, si no de obras externas, sí al menos de pensamientos. De ahí que el alma, privada, como si estuviera muerta, del espíritu que vivifica las acciones, es arrastrada por cualquier viento de los deseos.

El segundo grado es, cuando el hombre, no resistiendo a la palabra de Dios, externa o interna, comienza a mirar a quien le llama. Mientras, siguiendo esa luz sobrenatural, reconoce en su opiniones muchas cosas falsas y en sus acciones muchas viciosas, se entrega totalmente

[377] Citas: *Sabiduría,* 2,21; *Mateo,* 8,22.

a Dios, que, administrándole los sacramentos por medio de sus operarios, le otorga la gracia invisible bajo los signos visibles. Este grado de los renacidos se llama infancia o niñez, y la palabra de Dios, que a ellos se predica, se compara a la leche [378].

El tercer grado es cuando, mediante el continuo ejercicio de las virtudes, se doman las concupiscencias y se prepara el espíritu para entender los misterios escondidos en las Escrituras sagradas, los cuales no se captan hasta que el alma, con el corazón ya limpio, alcanza el cuarto grado.

Entonces comienza a ver a Dios y consigue la sabiduría de los perfectos. Aquí se da la unión perpetua de la voluntad, a veces incluso mística, de lo cual aún hoy existen ejemplos entre nosotros.

Así, pues, toda la organización del cristianismo tiende a que el alma pase del estado de muerte al estado de vida, es decir, a que aquella que tenía los ojos del alma apartados de Dios y fijos en el error, una vez alejados de todo error, los dirija constantemente a Dios en todas las acciones del cuerpo y del alma, queriendo o no queriendo lo mismo que haya querido o no querido el Autor de ella [295]
y de todo orden. De ahí que, si lo examina todo convenientemente, sólo en el cristianismo hallará la verdadera filosofía, que enseña sobre Dios cosas dignas de Dios y sobre el hombre cosas adecuadas al hombre y que guía a sus cultivadores a la verdadera perfección de todas las acciones.

En cuanto a lo segundo [379], sólo ella otorga a los que no se oponen, lo que promete, pues sólo la Iglesia católica ha dado en cada siglo perfectos ejemplos de virtudes y aún hoy día los ofrece a la veneración de la posteridad en personas de toda edad, sexo y condición. Ni cabe dudar de la garantía con que promete la seguridad eterna, si proporciona con suma fidelidad todos los medios ordenados a ese fin, incluso el milagro. Aún no he cumplido

---

378 Cfr. *I Corintios*, 3,2.
379 Primer punto: pp. 293/10 ss.

el cuarto año en la Iglesia y, sin embargo, ya he visto en ella tales ejemplos de santidad que me veo forzado a exclamar con David: *tus testimonios se han hecho demasiado creíbles*[380]. No menciono a los obispos ni tampoco a los sacerdotes, cuyas palabras, escuchadas por mí en conversaciones familiares, firmaría con mi propia sangre que fueron signos humanos del espíritu divino; lo son por la inocencia de la vida y por la virtud de su palabra. Tampoco nombraré a muchos que han abrazado una rigurosísima regla de vida, de los que afirmaría lo mismo.

Tan sólo aduciré dos tipos de ejemplos: el uno, de personas convertidas de una vida pésima a una vida santísima; el otro, de idiotas, así llamados según su forma de hablar, que, no obstante, han conseguido, sin ningún estudio, sublimes noticias acerca de Dios a los pies del crucifijo. De esta clase conozco a algunos, tanto hombres como mujeres, que, dedicados a las artes mecánicas o ligados a ministerios serviles, han llegado mediante el ejercicio de las virtudes divinas a entender los misterios de Dios y del alma, y cuya vida es santa, las palabras divinas y las obras no rara vez milagrosas, como por ejemplo la predicción del futuro y otras cosas que callo por brevedad.

Sé bien qué puede objetar usted a los milagros; pero tampoco nosotros tenemos solamente fe en los milagros, sino que, cuando vemos como efecto de un milagro la perfecta conversión de un alma, de los vicios a las virtudes, con razón lo atribuimos al autor de todas las virtudes. Porque yo considero que el mayor milagro de todos es que quienes pasaron treinta, cuarenta o más años accediendo a todos sus deseos, como si en un momento se hubieran alejado de toda malicia, se conviertan en ejemplos de virtud, como los que yo he visto con estos ojos y abrazado con estas manos y que muchas veces nos

[380] Texto: *Salmos*, 93,5. Dado que Stensen se convirtió el 2/11/1667, la carta fue escrita en 1671.

hicieron llorar de alegría a mí y a otros. ¡No hay Dios como nuestro Dios! [381]

Si usted consulta la historia del pasado y también el [296]
actual estado de la Iglesia, no en los libros de nuestros adversarios, no entre aquellos que o bien están muertos entre nosotros o bien no han dejado todavía, al menos, la infancia, sino, como suele hacerse al aprender cualquier otra doctrina, entre aquellos que, según confesión de los nuestros, son tenidos por verdaderos católicos, verá usted que ella ha cumplido siempre sus promesas y que también hoy las sigue cumpliendo. Usted descubrirá así en ella una evidencia de credibilidad que le satisfará, sobre todo porque usted piensa de forma más mitigada que los demás adversarios nuestros sobre el Romano Pontífice y porque admite la necesidad de buenas obras [382]. Pero nuestras cosas examínelas, por favor, en nuestros escritos, que es lo que también le aconsejarán sin duda sus dogmas acerca de la fuerza de los prejuicios.

Aduciría gustoso los pasajes de la Escritura que atribuyen autoridad al Pontífice, que usted mismo sólo le niega porque no la encuentra en la Escritura y porque no admite que la República cristiana sea similar a la judía [383]. Pero, como acerca de la interpretación de la Escritura opina de forma distinta de nuestra doctrina, que tan sólo admite la interpretación de la Iglesia, paso aquí por alto ese argumento y, respecto al segundo, digo que el régimen cristiano, que únicamente busca la unidad de fe en los sacramentos y en la caridad, tan sólo admite una cabeza. Su autoridad no consiste en innovar a su arbitrio todo tipo de cosas, pues esto es una calumnia de los adversarios, sino en que las cosas de derecho divino o necesarias se mantengan siempre inmutables y que, en cambio, las cosas de derecho humano o indiferentes se cambien, según juzgue la Iglesia por causas justas que conviene hacerlo, por ejemplo, si ve que los maliciosos

381 *1 Samuel*, 2,2, etc.
382 Necesidad de las obras: TTP, XIV, pp. 174 ss.
383 Cfr. TTP, VII, pp. 116-7 y XIX, pp. 234-7.

abusan de cosas indiferentes para desechar las necesarias. De ahí que, al interpretar las Sagradas Escrituras y al determinar los dogmas de fe, actúa de forma que se conserven los dogmas, entregados por Dios a través de los apóstoles y sus interpretaciones, y que lo nuevo y humano sea proscrito. No me referiré a otras materias de esa misma autoridad, ya que la unidad de lo que se debe creer y obrar, tantas veces mandada por Cristo, basta para que a usted le resulte probable el régimen monárquico.

Por consiguiente, si usted es guiado por el verdadero amor a la virtud, si se complace en la perfección de las acciones, indague todas las sociedades del mundo y no hallará, en ningún otro lugar, que la búsqueda de la perfección se emprenda con tanto fervor y se lleve a cabo con tanto éxito como se hace entre nosotros. Y este único argumento puede constituir para usted la demostración de que realmente *aquí está el dedo de Dios*[384].

[297] Pero, a fin de que reconozca más fácilmente esto, descienda primero a usted y sacuda su alma; pues, si lo escruta todo correctamente, verificará que está muerta. Se desplaza usted entre la materia movida, como si le faltara la causa que le mueve o como si no sirviera para nada. En efecto, la religión que usted introduce es de los cuerpos y no de las almas; y en el amor al prójimo se preocupa usted por las acciones necesarias para conservar el individuo y propagar la especie, pero apenas se interesa nada por aquellas acciones con las que adquirimos el conocimiento y el amor del Autor. Aún más, usted cree que todos están muertos como usted, ya que les deniega a todos la luz de la gracia, por no haberla experimentado personalmente y por no admitir otra certeza que la demostrativa, desconociendo la certeza de la fe, que aventaja toda demostración. Y, sin embargo, su certeza demostrativa ¡en cuán estrechos límites se encierra! Escudriñe, por favor, todas sus demostraciones y propóngame una sola que diga cómo se unen lo pensante y lo

[384] *Éxodo,* 8,19.

extenso, cómo se une el principio que mueve con el cuerpo que es movido [385].

Pero ¿por qué le pido demostraciones de estas cosas, si ni siquiera podrá explicarme sus modos probables? Por eso es usted incapaz de explicar, sin presupuestos, el sentido del placer y del dolor, ni el movimiento del amor o del odio. Aún más, toda la filosofía de Descartes, analizada y reformada por usted con todo esmero, no puede explicarme demostrativamente este único fenómeno, a saber, cómo el impulso de la materia sobre la materia es percibido por el alma unida a la materia. Y sobre la misma materia, ¿qué noticia nos proporcionan ustedes, aparte del examen matemático de la cantidad relativo a las figuras, hasta ahora sólo hipotéticamente probadas en cualquier tipo de partículas? ¿Y qué es más ajeno a la razón que negar las palabras divinas de aquel, cuyas divinas obras están patentes a los sentidos, por el simple hecho de que repugnen a las demostraciones humanas, basadas sobre una hipótesis? Y, si ustedes no entienden siquiera aquella virtud del cuerpo, gracias a la cual el alma percibe los objetos corporales, ¿qué será más ajeno a la razón que emitir un juicio sobre aquella virtud suya que, glorificada mediante la mutación de lo corruptible en lo incorruptible, se ha de asociar de nuevo al alma? [386].

Por mi parte, estoy convencidísimo de que hallar nuevos principios que expliquen la naturaleza de Dios, del alma y del cuerpo, es lo mismo que hallar principios ficticios. Puesto que la misma razón enseña que repugna a la divina providencia el que, durante tantos miles de años, varones santísimos hayan desconocido los verdaderos principios sobre esas materias, que debían ser descubiertos, por primera vez en este siglo, por hombres que no han alcanzado siquiera la perfección de las vir-

---

385 Este problema, desde el punto de vista cartesiano, como a continuación, ya lo planteara Oldenburg: Ep. 1, pp. 6/1 ss. en relación a Ep. 61 (358).

386 Sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, Spinoza se muestra menos seguro de lo que sugiere aquí Stensen: cfr. E, III, 2, esc.

[298] tudes morales. Yo creería incluso que, acerca de Dios, del alma y del cuerpo, sólo son verdaderos aquellos principios que, desde el inicio de las cosas creadas hasta el día de hoy, se han conservado siempre en una misma sociedad, es decir, en la ciudad de Dios. Sobre sus primeros doctores dice aquel anciano que, según san Justino, fue quien efectuó el tránsito de la filosofía mundana a la filosofía cristiana: existieron *filósofos más antiguos que fueron dichosos, justos, queridos por Dios, que hablaron inspirados por el Divino Espíritu y que vaticinaron que se producirían las cosas que ahora suceden* [387]. Los principios propuestos por tales filósofos, transmitidos a nosotros sin interrupción por sucesores similares a ellos y que aún hoy se ofrecen a quien los busca con recta razón por medio de filósofos del mismo tipo, creería yo que son los únicos principios verdaderos, ya que la santidad de vida demuestra la verdad de la doctrina.

Escrute usted los principios y los dogmas de esta filosofía, no en sus enemigos ni en aquellos partidarios suyos, que la malicia asocia a los muertos o la ignorancia a los niños, sino en sus maestros, perfectos en toda sabiduría y gratos a Dios, que ya participan probablemente de la vida eterna. Entonces reconocerá que el perfecto cristiano es perfecto filósofo, aunque no se trate más que de una viejecilla o de una esclava destinada a viles ministerios o de un idiota a los ojos del mundo, que se gana el sustento lavando andrajos, y, a la vista de ello, exclamará usted con san Justino: *ésta es la única filosofía que encuentro segura y útil.*

Si a usted le agradara, aceptaría gustoso la tarea de mostrarle, en parte, la contradicción y, en parte, la incertidumbre de aquellos puntos en los que sus dogmas se apartan de los nuestros. Desearía, no obstante, que, una vez que usted reconozca uno o dos errores en sus doctrinas, que hagan evidente la credibilidad que hay en las nuestras, se hiciera discípulo de dichos doctores.

---

387 Cfr. S. Justino, *Diálogo con el judío Trifón*, 7,1. Más abajo: *ib.*, 8,1,13.

Como primeros frutos de su penitencia ofrecería usted a Dios la refutación de los errores por usted mismo reconocidos para irradiación de la luz divina. Y así, si sus primeros escritos han alejado a mil almas del verdadero conocimiento de Dios, la retractación de los mismos, confirmada por su propio ejemplo, volverá a él a millares de miles, que le acompañarán a usted como a otro san Agustín. Pido de todo corazón para usted esta gracia. Que siga bien.

(Florencia, 1675)

Carta 68 [299]

B. d. S. al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la carta 62)

Muy noble y distinguido señor:

En el momento en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Amsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a dicho rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por todas partes asechanzas, decidí diferir la

edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto y comunicarle, llegado ese momento, cuál era mi opinión. Pero el asunto parece ir cada día a peor y, por tanto, no sé qué hacer[388].

En estas circunstancias, no he querido retrasar por más tiempo mi respuesta a su carta. Le agradezco, ante todo, su amigable advertencia, sobre la cual deseo, sin embargo, tener una explicación más amplia, a fin de saber cuáles cree usted que son esos dogmas que parecen debilitar la práctica de la virtud religiosa. Pues, por mi parte, aquellos que me parecen estar acordes con la razón, creo que son también los más útiles para la virtud. Por otra parte, quisiera que, si no es molestia para usted, me indique los pasajes del *Tratado teológico-político* que suscitaron escrúpulos en los hombres doctos, ya que deseo ilustrar ese tratado con algunas notas y destruir, si es posible, los prejuicios surgidos en torno a él[389]. Adiós.

[300] Carta 69[390]

B. d. S. al doctísimo señor
Lambert van Velthuysen

Muy distinguido e ilustre señor:

Me sorprende que nuestro amigo Nieuwstad[391] haya dicho que yo pienso en la refutación de aquellos escritos

[388] La carta aludida (pp. 299/8 = 273/7) se ha perdido (359). Sobre los «cartesianos» cfr. Ep. 48 A, 1.ª y (282); sobre los hechos que forzaron a Spinoza a no publicar la *Ética*, véase nuestra *Introducción al TTP* (núm. 55), § 3, fin.

[389] Sobre las «notas marginales», aquí aludidas, cfr. *ib.*, § 5, nota 56.

[390] Esta carta, no incluida en OP, fue publicada, en 1844, en facsímil litográfico, desaparecido después.

[391] Joachim Nieuwstad (?—1675), secretario de su ciudad natal, Utrecht, de 1662-74, dejó su cargo al irse los franceses... (nota 302).

que se han editado, desde hace poco, contra mi tratado y que, entre ellos, me propongo refutar su manuscrito [392]. Pues estoy seguro de que nunca me ha pasado por la mente refutar a ninguno de mis adversarios. Tan indignos me han parecido todos de que les replicara. Ni recuerdo haber dicho al señor Nieuwstad otra cosa, sino que me proponía ilustrar con notas algunos pasajes más oscuros de dicho tratado y adjuntar a ellas su manuscrito junto con mi respuesta, si es que esto se podía hacer con su beneplácito. Y a él mismo le rogué que se lo preguntara a usted, añadiendo que, si acaso usted no me quería conceder ese permiso, porque mi respuesta contuviera algunas cosas expresadas con cierta dureza, tenía usted plena potestad para corregirlas o suprimirlas. No es que ahora esté yo disgustado con el señor Nieuwstad, sino que he querido comunicarle a usted el asunto, tal como es, para que, si no puedo conseguir el permiso que pido, le muestre al menos que yo no he pretendido jamás divulgar su manuscrito contra su voluntad. Y, aunque creo que esto se podría hacer sin peligro alguno para su fama, a condición de que su nombre no figure en él, no lo haré, a menos que usted me dé su licencia para publicarlo.

Sin embargo, si he de confesar la verdad, me haría usted algo mucho más grato, si quisiera redactar los argumentos con los que usted cree poder impugnar mi tratado, y aumentar con ellos su manuscrito. Le ruego encarecidamente que lo haga, puesto que no hay nadie, cuyos argumentos quisiera yo examinar de mejor grado. Sé, en efecto, que sólo le mueve el amor a la verdad y he conocido el singular candor de su espíritu [393]. Por eso

---

[392] Se refiere a Ep. 42 (manuscrito), Mansvelt (nota 320), etc.

[393] *Tui animi candorem,* dice Spinoza. No obstante y pese a que Velthuysen llegó a hacer una visita a Spinoza, su opinión sobre él no parece haber variado, como se ve en el prefacio a sus *Opera* (texto en Freudenthal, núm. 70, pp. 208/35-6).

le ruego una y otra vez que no se niegue a aceptar este trabajo y crea que soy de usted adictísimo,

B. de Spinoza

(La Haya, otoño de 1675)

Mi señor Lambert Velthuysen,
doctor en medicina, que vive
en el nuevo canal
en Utrecht

[301] ## Carta 70 [394]

G. H. Schuller, Doctor en medicina
al muy distinguido y agudo filósofo B. d. S.

Amsterdam, 14 de noviembre 1675.

Muy docto y distinguido señor, muy venerable protector:

Espero que mi última carta, junto con el proceso del antimonio [395], le haya sido entregada correctamente y, al mismo tiempo, que usted siga bien, como también yo lo estoy.

Por lo demás, en el espacio de un trimestre no recibí carta alguna de nuestro amigo Tschirnhaus, por lo cual me había hecho tristes conjeturas sobre si, al dirigirse de Inglaterra a Francia, había hecho un funesto viaje. Pero ahora estoy lleno de gozo, porque ya he recibido carta

394 De esta carta, no incluida en OP, se conserva el autógrafo, publicado por Vloten en 1862. Hemos procurado hacer claro el texto, aunque respetando la torpeza del latín de Schuller.

395 *Cum Processu Anonymi* dice el original, aunque parece que la palabra está borrosa; a partir de la respuesta de Spinoza (Ep. 72, pp. 305/30 ss.), se ha de leer «antimonio».

suya, y, accediendo a sus ruegos, debo comunicar a mi señor sus saludos de agradecimiento e indicarle que él ha llegado bien a París. Tal como le habíamos aconsejado antes, se ha encontrado allí con el señor Huygens y por eso se ha adaptado totalmente a su forma de pensar, de suerte que es muy apreciado por él. Dice en su carta que su señoría le había recomendado la conversación con él (Huygens) y que usted tiene alta estima de su persona, lo cual le ha alegrado mucho (a Huygens), de suerte que le respondió que también le aprecia mucho a usted y que un poco antes había recibido de usted el *Tratado teológico-político,* que es apreciado allí por muchos, y se pregunta si acaso se publican más obras del mismo autor. A lo cual le contestó el señor Tschirnhaus que él no conocía más que las demostraciones de la primera [302]
y de la segunda parte de los *Principios* de Descartes. Fuera de eso, no dice nada más acerca de su señoría, por lo que espera que también a usted le agradará.

No hace mucho, Huygens había hecho llamar a nuestro amigo Tschirnhaus y le había comunicado que el señor Colbert [396] deseaba alguien que enseñara matemáticas a su hijo, y que, si tal ocupación le agradase a él, se la procuraría. Nuestro amigo pidió algún tiempo de espera y se mostró, finalmente, dispuesto. Volvió, pues, Huygens con la respuesta de que esa propuesta le había agradado mucho al señor Colbert, sobre todo porque, dado que Tschirnhaus desconocía el francés, tendría que hablar en latín con su hijo.

En cuanto a la *objeción* recentísimamente hecha [397], responde que las pocas palabras que, por mandato de su señoría, le había escrito yo, le han *aclarado* más profundamente su sentido y que él ya había abrigado antes los mismos pensamientos (puesto que pueden ser explicadas, principalmente, de esas dos formas), pero que él había

---

396 Jean-Baptiste Colbert (1619-83), ministro de economía de Luis XIV, que había llevado a Huygens a París.

397 Los dos párrafos siguientes se refieren a Ep. 65-6 (*objeciones* de Tschirnhaus y *aclaraciones* de Spinoza a través de Schuller). El subrayado en el texto es nuestro.

seguido la que estaba contenida en la reciente *objeción,* por las dos razones siguientes. Primera, porque, de lo contrario, parecerían contradecirse las proposiciones 5 y 7 del libro segundo. En efecto, en la primera se afirma que los objetos pensados ('ideata') son la causa eficiente de las ideas; ahora bien, esto parece ser refutado por la demostración de la segunda proposición, a causa del axioma 4 de la parte primera [398], o (y esto me parece mejor) yo no aplico correctamente, según la intención del autor, este axioma. Me gustaría mucho saberlo por él, si sus ocupaciones se lo permiten. La segunda razón de que yo no haya seguido dicha *explicación,* fue que, de este modo, se afirma que el atributo del pensamiento se extiende mucho más que los demás, siendo así que cada uno de los atributos constituye la esencia de Dios: no veo en absoluto cómo lo uno no contradice a lo otro.

Añadiré, al menos, una cosa más: si yo puedo juzgar de los otros ingenios a partir del mío, muy difícilmente se entenderán las proposiciones 7 y 8 del libro segundo, y la razón no es otra, sino que al autor le agradó exponer las demostraciones, a ellas adjuntas (pues no dudo que a él le han parecido tan sencillas), con explicaciones muy breves y no un poco más amplias.

Me cuenta, además, que ha encontrado en París a un varón de extraordinaria erudición y versadísimo en diversas ciencias y libre de los prejuicios vulgares de la teolo-
[303] gía, llamado Leibniz [399]. Ha entablado con él una íntima amistad, porque es un sujeto que trabaja, como él, en perfeccionar continuamente el entendimiento; aún más, considera que no hay nada mejor ni más útil que esto. En lo moral tiene, según Tschirnhaus, gran práctica, ya que habla sin ningún impulso de los afectos, siguiendo tan sólo el dictado de la razón. En los estudios físicos y, sobre todo, en los metafísicos, acerca de Dios y del alma, pro-

---

[398] ¡Efectivamente, dirá Spinoza (Ep. 72, pp. 305/12 s.), la proposición cinco afirma todo lo contrario!

[399] Sobre Leibniz, véase nota (287).

sigue Tschirnhaus, es un gran experto. Y concluye diciendo que es muy merecedor de que, previo el permiso de su señoría, se le entreguen sus escritos, puesto que cree que de ahí redundarán grandes ventajas para su autor, como promete demostrarlo ampliamente, si a usted le parece bien. Pero, de no ser así, no abrigue la mínima desconfianza de que, conforme a su promesa, los guardará con todo cuidado, puesto que aún no ha hecho la mínima alusión a ellos. Este mismo Leibniz aprecia mucho el *Tratado teológico-político,* sobre cuya temática le escribió una vez, si usted lo recuerda, una carta[400]. Le rogaría, pues, a su señoría que, de no haber una razón especial, no se resista a dar su licencia, como corresponde a su generosa amabilidad. Y, si es posible, manifiésteme cuanto antes su decisión, ya que, tan pronto haya recibido su respuesta, podré contestar a nuestro amigo Tschirnhaus, lo que haría con gusto el martes por la tarde, a menos que impedimentos más graves obliguen a su señoría a demorarse.

El señor Bresser[401], de vuelta de Cleves, ha enviado aquí gran cantidad de cerveza de su país; yo le aconsejé que le obsequiara a usted con medio barril, y él me prometió hacerlo así, al tiempo que le envía sus más amistosos saludos.

Le ruego, finalmente, que me disculpe de la rudeza del estilo y de la rapidez de la pluma y que me pida que le preste algún servicio para que tenga una ocasión de mostrarle que soy realmente, distinguido señor, de usted segurísimo servidor,

G. H. Schuller

---

400 Esta carta, si existió, se ha perdido, cfr. Ep. 72, pp. 305/17 s.

401 No se sabe quién fuera tal personaje.

[304] Carta 71

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.
(Respuesta a la carta 68)

Muchos saludos:

Por lo que veo en su última carta, está en peligro la edición del libro que usted destinaba al público.

No puedo menos de aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del *Tratado teológico-político* que atormentaron a los lectores. Tales me parecen ser, en primer lugar, lo que allí se dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde. A ello se añade que a muchos les parece que usted suprime la autoridad y el valor de los milagros, siendo así que casi todos los cristianos están persuadidos de que ellos son el único fundamento sobre el que se puede levantar la certeza de la revelación divina. Además, dicen que usted oculta su opinión acerca de Jesucristo, redentor del mundo, y único mediador de los hombres, y acerac de su encarnación y satisfacción[402]. Y piden que usted exprese claramente su opinión sobre esos tres puntos. Si usted lo hace así y sus opiniones son bien aceptadas por los cristianos sensatos y razonables, pienso que sus asuntos estarán a salvo.

He querido hacerle saber brevemente estas cosas, de usted adictísimo. Adiós.

15 de noviembre de 1675.

P. S.: Procure, por favor, que yo sepa pronto que le han sido entregadas estas líneas.

---

[402] Oldenburg destapa, por fin, haciéndose eco de un ambienter generalizado y adverso, tres objeciones capitales contra el TTP: identifica a Dios con la naturaleza (nota 385), rechaza los milagros (revelación) y niega la divinidad de Cristo (redención).

Carta 72 [403]

B. d. S. al muy docto y experto señor
G. H. Schuller
(Respuesta a la carta 70)

Muy experto señor y muy venerable amigo:

Me ha sido muy grato saber por su carta, recibida el día de hoy, que está usted bien y que nuestro amigo Tschirnhaus ha realizado felizmente su viaje a Francia. En las conversaciones que él ha mantenido sobre mí con el señor Huygens, se comportó, en mi opinión, con [305] gran prudencia y, además, me alegro muchísimo de que haya encontrado tan oportuna ocasión para el fin que se había propuesto.

No veo, en cambio, qué halla en el axioma 4 de la parte I que parezca contradecir a la proposición 5 de la parte II. Ya que en esta proposición se afirma que la esencia de cualquier idea tiene por causa a Dios en cuanto se lo considera como cosa pensante; en cambio, en aquel axioma, se afirma que el conocimiento o idea del efecto depende del conocimiento o idea de la causa. Sólo que, a decir verdad, no consigo comprender suficientemente el sentido de su carta sobre este punto y creo que o en su carta o en el ejemplar a que ella alude existe un error debido a la rapidez de la pluma. En efecto, usted escribe que en la proposición 5 se afirma que los objetos pensados (*ideata*) son causa eficiente de las ideas, siendo así que eso mismo se niega expresamente en dicha proposición. Pienso que toda la confusión se deriva de ahí; por tanto, sería inútil esforzarme ahora en escribir más largamente sobre el asunto. Debo esperar más bien a que usted me explique más claramente su opinión y a cerciorarme de si usted posee un ejemplar suficientemente corregido.

---

403 El original de esta carta, no recogida en OP, ha desaparecido en 1917; pero quedó el facsímil de W. Meijer (núm. 123, 1903).

A Lybniz (sic), del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Francfort. Por lo que he podido colegir de sus cartas [404], me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente. Quisiera saber antes qué hace en Francia y oír el juicio de nuestro amigo Tschirnhaus cuando lo haya tratado más tiempo y conozca más a fondo sus costumbres.

Por lo demás, salude usted muy cortésmente a este amigo nuestro, en mi nombre, y, si en algo puedo servirle, que me pida lo que desee, pues me hallará totalmente dispuesto a prestarle todo tipo de favores.

Me congratulo con la venida o la vuelta del señor y venerable amigo Bresser. Le doy muchas gracias por la cerveza prometida y le corresponderé del mejor modo que pueda.

Finalmente, en cuanto al proceso de su pariente, aún no he intentado experimentarlo ni creo que pueda aplicar mi ánimo a intentarlo. Pues cuanto más medito el asunto, más me convenzo de que usted no ha fabricado oro, sino que ha separado el poco que estaba oculto en el antimonio [405]. Pero de esto le hablaré más ampliamente en otra ocasión, ya que ahora me lo impide la falta de tiempo. Mientras tanto, si en algo puedo servirle, aquí estoy, distinguido señor, pues siempre me hallará de usted íntimo amigo y seguro servidor,

B. despinoza

La Haya, 18 de noviembre de 1675.

Mi señor G. H. Schuller,
doctor en medicina, que vive en
la callejuela corta «in de gestofeerde hoet»,
en Amsterdam

---

[404] Cfr. Ep. 70, pp. 303 (400). La misma ambigüedad de las expresiones ratifica que hubo más cartas de Leibniz a Spinoza.

[405] Cfr. nota 395 y Ep. 40, pp. 196-7.

Carta 73 [406] [306]

B. d. S. al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la carta 71)

Muy noble señor:

Su brevísima carta del 15 de noviembre la recibí el sábado pasado. En ella tan sólo me indica usted aquellas cosas del *Tratado teológico-político* que han molestado a los lectores, aunque yo también esperaba saber por ella cuáles son las opiniones, sobre las que me había adver- [307] tido previamente, que parecen debilitar la virtud religiosa. Pero, para expresarle abiertamente mi pensamiento sobre los tres puntos principales que usted señala, le diré lo siguiente.

Respecto al primero, a saber, Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios [407], lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número. No obstante, cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) [408] son una y la misma cosa, están totalmente equivocados.

---

[406] Sobre el texto de esta carta, así como de las 75, 76, 78, véase lo dicho de la 12: nota 84. Traducimos, pues, de OP por ser más completa.

[407] *Hechos de los apóstoles,* 17,28; cfr. Ep. 6, pp. 36/20 ss.; E, I, 17, esc.; 33, esc. 1-2; Gueroult (núm. 84), I, pp. 585-6= =«neoterici» (*cristianos innovadores*).

[408] La copia de Leibniz dice «incorpórea». Sobre el tema de fondo: Ep. 12 y E, I, 15, esc.; 29, esc., etc.

En segundo lugar, por lo que toca a los milagros, estoy, por el contrario, persuadido de que la certeza de la divina revelación solamente se puede fundar sobre la sabiduría de la doctrina y no sobre los milagros, es decir, sobre la ignorancia, como he probado ampliamente en el capítulo sexto sobre los milagros. Sólo añadiré aquí que entre la religión y la superstición yo descubro
[308] esta diferencia capital: que ésta tiene por fundamento la ignorancia, y aquella la sabiduría. Y ésta me parece ser la causa de que los cristianos se distinguen de los demás, no por la fe ni por la caridad, ni por los demás frutos del Espíritu Santo, sino únicamente por la opinión; pues, como se defienden, como todos los demás, con los milagros o, lo que es lo mismo, con la ignorancia, que es la fuente de toda malicia, convierten la fe, incluso verdadera, en superstición. Pero yo dudo mucho que los reyes permitan que se ponga jamás remedio a este mal.

Y para expresar más claramente mi opinión también respecto al tercer punto, digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pues sin esa sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y como, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos
[309] la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podían gloriarse más que nadie de aquel espíritu de Cristo. En cuanto a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado [409].

[409] Se refiere muy directamente a: TTP, I, p. 21; IV, pp. 64-5; y véase *Indice analítico* de nuestra ed. (núm. 55): «Cristo».

Y pienso que esto basta para explicar qué opino acerca de aquellos tres puntos. Si estas mismas opiniones agradarán a los cristianos que usted conoce, lo podrá saber usted mejor. Adiós.

Carta 74

Henry Oldenburg al muy ilustre y docto señor
B. d. S.
(Respuesta a la precedente)

Muchos saludos:

Dado que parece acusarme usted de excesiva brevedad, expiaré, por esta vez, esa culpa siendo demasiado prolijo. Por lo que veo, esperaba usted que yo hubiera enumerado aquellas opiniones contenidas en sus escritos, que parecen arruinar, según sus lectores, la práctica de la virtud religiosa. Le diré, pues, qué es lo que realmente les atormenta.

Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las [310]
cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles todas las remuneraciones y penas. Pues todo lo que coacciona o implica necesidad, piensan ellos, excusa, y por consiguiente, opinan que nadie será inexcusable ante Dios. Si somos guiados por el destino y si todas las cosas siguen un curso seguro e inevitable, como si estuvieran bajo una mano inflexible[410], no alcanzan a comprender qué lugar queda para la culpa y las penas. Es tarea harto difícil,

[410] Texto tomado de Séneca, *Oedipus*, 980, 986 ss. Leemos el texto según propone Akkerman: *dura manu* y no *revoluta manu*. Aparte de Blijenbergh (Ep. 18, pp. 82/18 ss., etc.), ya había puesto esa objeción Tschirnhaus (Ep. 57, pp. 264, etc.). Y adviértase que Oldenburg, Tschirnhaus, Leibniz y Schuller se relacionaban continuamente por carta (notas 343, 347, 362, 399).

sin duda, decir qué cuña se puede introducir en ese nudo. Me gustaría mucho saber qué ayuda podría aportar usted a este asunto.

Respecto a su opinión, que usted se ha dignado revelarme, sobre los tres puntos por mí señalados, queda por averiguar lo siguiente. Primero, en qué sentido tiene usted por sinónimos y equivalentes *los milagros y la ignorancia,* tal como parece opinar en su última carta. Dado que la resurrección de Lázaro de entre los muertos y la resurrección de Cristo de la muerte parece superar todo el poder de la naturaleza creada y corresponder tan sólo a la potencia divina, es necesario que no arguya ignorancia culpable, ya que excede los límites de una inteligencia finita, encerrada dentro de ciertas barreras. ¿O no cree usted que es propio de una mente y de una ciencia creada reconocer a la mente increada y al Numen supremo una ciencia y un poder tales, que pueda conocer y realizar cosas de las que nosotros, pobres hombrecillos, no podemos descubrir ni explicar la razón ni el modo? Somos hombres y parece que nada humano nos debe ser extraño [411].

Por otra parte, como usted confiesa que no puede comprender que Dios haya asumido realmente la naturaleza humana, séame lícito preguntarle cómo entiende usted aquellos pasajes de nuestro *Evangelio* y de la *Carta a los hebreos,* el primero de los cuales dice que el *Verbo se hizo carne,* y el segundo que *el Hijo de Dios no asumió a los ángeles, sino la semilla de Abraham* [412]. De todo el tenor del evangelio yo creo inferir que el Hijo unigénito de Dios (*lógos*), que era Dios y estaba junto a Dios, se manifestó en la naturaleza humana y por nosotros pecadores pagó el *antilytron,* el precio de la redención, con su pasión y su muerte. Me gustaría mucho que usted me ilustrara sobre qué se debe decir de estos pasajes y otros

---

411 Texto ya citado: Ep. 13 (104).

412 Citas bíblicas: *Juan,* 1,14; *Hebreos,* 2,16. La traducción de este último pasaje no parece correcta en Oldenburg=*asumpsisse* (griego = *épilambánetai*; Vulgata=*adprehendit*; Nácar-Colunga= «socorrió»).

similares, de forma que el evangelio y la religión cristiana, a la que le supongo favorable, conserven su verdad.

Había decidido escribirle más, pero me reclaman unos [311] amigos que vienen de visita, y considero un deber ser hospitalario con ellos. Pero ya bastará con las cosas que he reunido en esta carta, y aún quizá le causarán fastidio como filósofo. Adiós, pues, y crea que soy admirador fiel de su erudición y de su ciencia.

Londres, 16 de diciembre de 1675.

Carta 75

B. d. S. al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Nobilísimo señor:

Veo, por fin, qué es aquello que me pedía usted que no publicara. Pero, como precisamente eso es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado, que había decidido publicar, quiero explicarle aquí, en pocas palabras, en qué sentido afirmo yo la necesidad fatal de todas las cosas y acciones [413].

Porque yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende [312] a sí mismo; pues, nadie en absoluto niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina y, sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado

413 Cfr. nota 84. Como con Blijenbergh y con Boxel, las diferencias con Oldenburg son de principio: cfr. nota 338.

por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente.

Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos. Pues las mismas doctrinas morales, reciban o no del mismo Dios la forma de ley o de derecho, son sin duda divinas y saludables. Igualmente, así como el bien, que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable, porque lo recibamos de Dios como juez o emane de la necesidad de la naturaleza divina, tampoco los males, que se siguen de las acciones y afectos depravados, serán menos de temer, porque se sigan necesariamente de ellos. Y finalmente, cuando hacemos algo, ya obremos necesariamente, ya contingentemente, somos guiados por la esperanza y por el miedo [414].

Además, los hombres son inexcusables ante Dios tan sólo porque están en su poder como el barro en poder del alfarero [415], que de la misma masa hace unos vasos para honor y otros para deshonor. Si usted quisiera pres-
[313] tar un poco de atención a estas pocas razones, no dudo de que podría responder con facilidad a todos los argumentos, que se suelen aducir contra esta opinión mía, como muchos han comprobado conmigo.

He considerado como equivalentes los milagros y la ignorancia, porque aquellos que pretenden fundar la existencia de Dios y la religión sobre los milagros, quieren demostrar una cosa oscura por otra más oscura y que ignoran en absoluto, y aducen así un nuevo tipo de argumentación: no el llamado reducción al absurdo (*impossibile*), sino a la ignorancia. Por lo demás, mi opinión sobre los milagros la he explicado suficientemente, si no me engaño, en el *Tratado teológico-político*.

Tan sólo añadiré aquí que, si usted presta atención a lo siguiente: que Cristo no se apareció ni al senado

---

414 Cfr. Ep. 43, pp. 221/14 s.; 222/10 ss.

415 *Romanos,* 9,21; también en: TTP, XVI, p. 198, nota marginal 34; y ya en: CM, II, 8, pp. 264/31 ss.

ni a Pilatos ni a ningún infiel, sino sólo a los santos; que Dios no tiene derecha ni izquierda y que no está en ningún lugar, sino en todas partes según su esencia; que la materia es la misma por todas partes y que Dios no se manifiesta fuera del mundo, en el espacio que nosotros fingimos o imaginario; y que, finalmente, la contextura del cuerpo humano sólo por el peso del aire es mantenida dentro de ciertos límites, fácilmente comprenderá usted que esa aparición de Cristo no se diferencia de aquella en que Dios se apareció a Abraham, cuando vio [314]
a tres hombres y los invitó a comer.

Pero usted dirá que todos los apóstoles creyeron plenamente que Cristo resucitó de la muerte y que subió realmente a los cielos, y yo no lo niego; porque también Abraham creyó que Dios había comido a su lado [416] y todos los israelitas creyeron que Dios había descendido, rodeado de fuego, sobre el monte Sinaí y que había hablado directamente con ellos, siendo así que éstas y muchas cosas similares fueron apariciones o revelaciones acomodadas a la capacidad y a las opiniones de aquellos hombres, a los que Dios quiso revelar su pensamiento.

Concluyo, pues, que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue realmente espiritual y que sólo fue revelada a los fieles según su capacidad, es decir, que fue dotado de la eternidad y resucitó de entre los muertos (tomo aquí la palabra en el sentido en que Cristo dijo: *dejad que los muertos entierren a sus muertos*) por cuanto [417] con su vida y su muerte dio un ejemplo de singular santidad; y por lo mismo resucita a sus discípulos de entre los muertos, en cuanto ellos siguen este ejemplo suyo de vida y de muerte. Y no sería difícil explicar toda la doctrina del Evangelio conforme a esta hipótesis. Aún más, a partir de esta sola hipótesis se puede explicar [315]
el capítulo 15 de la *Carta a los Corintios* y se pueden entender los argumentos de Pablo, mientras que, si-

---

[416] Cfr. *Génesis*, 18,1 ss.
[417] *Mateo*, 8,22. Sobre el contexto: TTP, II, pp. 37 ss.

guiendo la hipótesis habitual, resultan débiles y se pueden refutar con facilidad; por no mencionar que los cristianos han interpretado según el espíritu todo lo que los judíos entendían según la carne.

Reconozco con usted la debilidad humana. Pero séame permitido preguntarle, a mi vez, si nosotros, pobres hombrecillos, tenemos tal conocimiento de la naturaleza que podamos determinar hasta dónde se extiende su fuerza y su poder, y qué supera esa fuerza. Y como nadie, sin arrogancia, puede pretenderlo, será lícito explicar, en cuanto se pueda, los milagros por causas naturales; en cuanto a las cosas que no podemos ni explicarlas ni demostrar que son absurdas, bastará con suspender el juicio sobre ellas y fundamentar la religión únicamente sobre la sabiduría de la doctrina.

Finalmente, usted cree que los pasajes del *Evangelio de Juan* y de la *Carta a los hebreos* contradicen lo que yo digo, porque somete las frases de las lenguas orientales a los módulos europeos; y aunque Juan escribió su evangelio en griego, sin embargo hebraíza[418]. Pero, sea como fuere, ¿cree usted que, cuando la Escritura dice que Dios
[316] se manifestó en una nube o que habitó en el tabernáculo y en el templo, el mismo Dios asumió la naturaleza de la nube, del tabernáculo o del templo? Ahora bien, esto es lo más que Cristo dijo de sí mismo, a saber: que él es el templo de Dios, lo cual significa, como he dicho anteriormente, que Dios se reveló sobre todo en Cristo; y para expresarlo con más fuerza, Juan dijo que el Verbo se hizo carne. Pero basta ya sobre este asunto.

Carta 76

B. d. S. al muy noble joven
Albert Burgh
(Respuesta a la carta 67)

Lo que, referido por otros, apenas podía creer, lo he comprendido, por fin, por su propia carta, a saber, que no sólo se ha hecho miembro de la Iglesia Romana, como dice, sino también su acérrimo defensor y que ya ha aprendido a maldecir y a enfurecerse petulantemente contra sus adversarios. Me había propuesto no contestar a [317] su carta, seguro de que usted necesita servirse más del tiempo que de la razón para retornar a sí mismo y a los suyos, por no mencionar ahora otros motivos que usted mismo aprobó antaño, cuando hablamos los dos sobre Stensen (cuyos pasos sigue ahora)[419]. Pero algunos amigos, que se habían forjado conmigo grandes esperanzas por sus excelentes dotes, me han rogado reiteradamente que no faltara a mi deber de amigo y que pensara más bien en lo que usted era antes que en lo que es ahora, y otras cosas por el estilo. A instancias suyas, le escribo, por fin, estas pocas cosas y le ruego vehementemente que se digne leerlas con ecuanimidad.

No enumeraré aquí los vicios de los sacerdotes y pontífices, como suelen hacer los adversarios de la Iglesia Romana, para alejarle a usted de ellos. Pues, con frecuencia, estas cosas suelen ser divulgadas por malevolencia y ser aducidas más bien para irritar que para enseñar. Aún más, concederé que en la Iglesia Romana se encuentran más hombres de gran erudición y de vida probada que en cualquier otra iglesia cristiana; pues, como los miembros de esta Iglesia son más numerosos, también se hallan en ella más hombres de cualquier condición. Pero, a menos que con la razón haya perdido también

---

[419] Sobre las relaciones de Spinoza con Burgh y Stensen cfr. notas 367, 373 y 376; *infra,* pp. 318/4 s./16 s.

la memoria, no podrá negar usted, al menos, esto: que
[318] en cualquier iglesia existen muchos hombres honestísimos, que sirven a Dios con justicia y caridad, pues hemos conocido a muchos de esta índole entre los luteranos, los reformados, los menonitas y los entusiastas, y, por no citar a otros, usted conoció a sus padres que, en tiempos del duque de Alba, sufrieron toda clase de tormentos por la religión con igual constancia y libertad de espíritu[420].

Por consiguiente, debe conceder usted que la santidad de vida no es exclusiva de la Iglesia Romana, sino común a todas. Y, como por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, *Epist.* 1, cap. 4, v. 13) que *permanecemos en Dios y Dios permanece en nosotros,* se sigue que cuanto distingue a la Iglesia Romana de las demás, es totalmente superfluo y, por tanto, producto exclusivo de la superstición. Pues, como he dicho con Juan, la justicia y la caridad es la única señal segurísima de la verdadera fe católica y del verdadero fruto del Espíritu Santo, y dondequiera que se hallan, está realmente Cristo, y dondequiera que faltan, falta también Cristo *. Si usted hubiera querido meditar rectamente todo esto, ni se hubiera perdido usted ni hubiera sumido a sus padres en una pena horrible, pues lloran ahora miserablemente su suerte.

[319] Pero vuelvo a su carta, en la que usted lamenta, en primer término, que yo me deje engañar por el príncipe de los espíritus malignos. Yo le ruego que tenga buenas intenciones y que recapacite. Cuando usted estaba en sus cabales, adoraba, si no me engaño, al Dios infinito, por cuya virtud se hacen y conservan absolutamente todas las cosas; ahora, en cambio, sueña usted en un príncipe, enemigo de Dios, que, contra la voluntad de Dios, descarría y engaña a la mayoría de los hombres (los buenos son realmente raros), a los que Dios entrega así a este maestro de crímenes para que los torture eternamente.

---

420 Se refiere al tercer duque de Alba, llamado «duque de hierro», que, siendo gobernador de los Países Bajos (1567-73), estableció el *Tribunal de la sangre.*

* *Pues sólo por el espíritu de Cristo podemos ser guiados al amor de la justicia y de la caridad.*

La justicia divina permite, pues, que el diablo engañe miserablemente a los hombres, pero no que los hombres, miserablemente engañados y descarriados por el diablo, permanezcan impunes [421].

Tales absurdos habría que tolerarlos todavía, si usted adorara al Dios infinito y eterno, y no a aquel que Châtillon dio a comer impunemente a sus caballos en la ciudad de Tienen, así llamada por los holandeses. ¿Y usted, miserable, me compadece a mí y llama quimera a mi filosofía, que nunca ha visto? ¡Oh joven, privado de mente! ¿Quién le ha fascinado para que crea que ha devorado a ese ser supremo y eterno y que lo tiene en sus intestinos? [422].

Sin embargo, parece querer usar de su razón y me pregunta usted *cómo sé yo que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado jamás en el mundo,* [320] *se enseñan y enseñarán en lo sucesivo.* Eso se lo podría preguntar yo a usted con mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueña en espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso [423].

Pero usted, que se gloría de haber encontrado finalmente la mejor religión o más bien los mejores hombres, a los que ha entregado su credulidad, *que sabe que ellos son los mejores entre todos los que enseñaron las otras*

---

421 Sobre el diablo: KV, II, 25; TTP, II, pp. 43/22 ss.

422 Durante las revueltas de franceses y flamentos contra España (1635), el general hugonote, Gaspar de Coligny, señor de Châtillon, devastó la ciudad belga de Tienen (Tirlemont) y, en señal de desprecio hacia los católicos, dio a sus caballos las hostias (cfr. TP, III, § 8: ¿lo infinito en lo finito?). La noticia se halla en Quevedo: *Carta a Luis XIII* (*Obras,* ed. 1726, I, p. 200).

423 Cfr. IE, pp. 30/12 ss.; PPC, pref. de Spinoza, pp. 146-9.

religiones, las enseñan o enseñarán en el futuro, ¿acaso ha examinado todas las religiones, tanto antiguas como nuevas, que se enseñan aquí y en la India y por doquier, sobre todo el orbe terrestre? Y, aunque las haya examinado debidamente, ¿cómo sabe usted que ha elegido la mejor? Puesto que usted no puede dar ninguna razón de su fe. Claro que dirá que usted reposa en el testimonio interior del Espíritu de Dios, mientras que los demás son manipulados y engañados por el príncipe de los espíritus malignos. Pero todos los que están fuera
[321] de la Iglesia Romana afirman, con el mismo derecho, acerca de su iglesia, lo mismo que usted acerca de la suya.

Lo que usted añade sobre el consentimiento unánime de miríadas de hombres y sobre la interrumpida sucesión de la Iglesia, etc., es la mismísima cantinela de los fariseos. Pues también éstos, con no menor confianza que los adictos a la Iglesia Romana, aducen miríadas de testigos que, con la misma pertinacia que los testigos romanos, cuentan lo oído como si ellos mismos lo hubieran experimentado. Después, prolongan su estirpe hasta Adán. Con la misma arrogancia se jactan de que su Iglesia, propagada hasta el día de hoy, se mantiene firme e inconmovible, pese al odio hostil de los gentiles y los cristianos [424]. Todos se escudan, ante todo, en su antigüedad. Proclaman al unísono que han recibido del mismo Dios sus tradiciones y que sólo ellos conservan la palabra de Dios, escrita y no escrita. Nadie puede negar que todos los herejes salieron de sus filas, mientras que ellos se mantuvieron constantes durante varios miles de años, no porque algún imperio los forzara, sino tan sólo por la eficacia de la superstición. Los milagros que narran, son capaces de agotar a mil parlanchines. Pero de lo que más se enorgullecen, es de que cuentan con un número de santos mayor que cualquier otra nación y

---

[424] Sobre los fariseos y su idea de la tradición judía: cfr. TTP, III, pp. 53 ss.; VII, pp. 105 ss.; IX, pp. 136 ss.; X, pp. 150 s. Véase *Indice analítico* de nuestra edición, núm. 55.

de que cada día crece el número de aquellos que sufren, [322]
con singular constancia de ánimo, por la fe que profesan. Y esto no es mentira, pues yo mismo he conocido, entre otros, a un tal Judas, llamado el fiel, que, cuando ya se creía muerto, comenzó a cantar, en medio de las llamas, el himno que comienza: *A ti, oh Dios, ofrezco mi alma*, y expiró en medio del canto[425].

El orden de la Iglesia Romana, que usted tanto elogia, confieso que es político y lucrativo para muchísimos, y yo no creería que hubiera otro más adecuado para engañar a la plebe y para subyugar a los espíritus humanos, de no existir el orden de la Iglesia Mahometana, que lo aventaja con mucho. Ya que, desde la época en que comenzó esta superstición, no surgió ningún cisma en su iglesia.

Así, pues, si usted efectúa correctamente el cálculo, comprobará que solamente lo que señala en tercer lugar, está a favor de los cristianos, a saber, que muchos hombres incultos y viles han sido capaces de convertir a casi todo el orbe a la fe de Cristo. Pero esta razón no milita a favor de la Iglesia Romana, sino de todos los que profesan el nombre de Cristo.

Mas suponga que todas las razones, que usted aduce, están únicamente a favor de la Iglesia Romana. ¿Cree [323]
usted que demuestra matemáticamente con ellas la autoridad de dicha Iglesia? Y como está lejos de ser así, ¿por qué pretende entonces que yo crea que mis demostraciones están inspiradas por el príncipe de los espíritus ma-

---

425 Texto bíblico: *Salmos*, 31,6. Se alude a Juda(s) el Fido (creyente), natural de S. Clemente y cristiano de nacimiento (Lope de Vera y Alarcón), que, convertido al judaísmo, fue llevado por la Inquisición a la hoguera, el 25-7-1649, en Valladolid. Entre la abundantísima literatura, cfr. Ménasseh ben Israel: *Espérance d'Israël*, ed. por H. Méchoulan y G. Nahon, París, Vrin, 1979 (edición original, en español, 1650), p. 162. (Contra lo que suelen decir todos, desde Graetz, la muerte no tuvo lugar en 1644 [prisión], sino en 1649.) El texto dice *ipse... novi*, y, evidentemente, Spinoza no estaba en Valladolid ni menos, como pretendía Graetz (núm. 82, X [1868], p. 402) a partir de este texto, había nacido allí *Novi* = «he sabido»: cfr. *Introducción*, II, 1.°, 2, b.

lignos, y las suyas, en cambio, por Dios, especialmente cuando veo, y su carta lo pone de manifiesto, que usted se ha hecho esclavo de esta iglesia, no tanto guiado por el amor de Dios, cuanto por el miedo del infierno, que es la única causa de la superstición? ¿Consiste su humildad en no confiar nada en usted, sino en otros, que son condenados por muchísimos otros? ¿O acaso atribuye usted a arrogancia y soberbia el que yo use de la razón y que descanse en esta verdadera palabra de Dios, que existe en la mente y que nunca puede ser depravada ni corrompida?

Deseche esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le ha concedido y cultívela, si no quiere ser contado entre los brutos. Deje de llamar misterios a los errores absurdos ni confunda torpemente las cosas que nos son desconocidas o que aún no hemos descubierto con aquellas que se demuestra que son absurdas, como lo son los horribles secretos de esa iglesia que, cuanto más repugnan a la recta razón, más cree usted que transcienden el entendimiento.

Por lo demás, el fundamento del *Tratado teológico-*
[324] *político,* a saber, que la Escritura sólo debe ser explicada por la Escritura, y que tan insolentemente y sin razón alguna proclama usted que es falso, no sólo se supone sino que se demuestra apodícticamente que es verdadero y firme, sobre todo en el capítulo 7, donde se refutan también las opiniones de los adversarios, y añada a ello lo que se demuestra al final del capítulo 15.

Si usted quiere prestar atención a todo esto y examinar, además, las historias de la Iglesia (de las que veo que es un perfecto ignorante), para que vea cuán falsamente enseñan muchas cosas los pontífices y mediante qué hado y qué artes ha alcanzado, por fin, el Romano Pontífice, seiscientos años después del nacimiento de

---

425 bis La copia de Leibniz y NS dicen «profesamos»; pero nos resulta difícil pensar que Spinoza se confesara cristiano y menos en este contexto polémico (nota 54).

Cristo, la primacía de la Iglesia[426], no dudo que se arrepentirá finalmente. Pido de corazón que así sea. Que siga usted bien, etc.

Carta 77

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
B. d. S.
'eu prattein'
(Respuesta a la carta 75)

Ha puesto usted el dedo en la llaga, al captar por qué no quisiera yo que se divulgara aquella necesidad fatal de todas las cosas: para que con ello no se pongan obstáculos al ejercicio de la virtud y no se desvirtúen los premios y las penas. Lo que sugiere al respecto su [325]
última carta, no parece resolver todavía el asunto ni tranquilizar a la mente humana. Porque, si nosotros, los hombres, en todas nuestras acciones, lo mismo morales que naturales, estamos en poder de Dios como lo está el barro en manos del alfarero, ¿con qué cara podrá ser acusado ninguno de nosotros, me pregunto yo, de que haya actuado de este o de aquel modo, cuando le ha sido totalmente imposible actuar de otro modo? ¿Acaso no podríamos, todos a una, replicar a Dios: tu inflexible fatalidad y tu irresistible poder nos llevaron a obrar así y no pudimos obrar de otra forma?; ¿por qué, pues, y con qué derecho nos entregas a las penas más atroces, que en absoluto no pudimos evitar, puesto que tú lo haces y diriges todo, a través de esa necesidad suprema, según tu arbitrio y beneplácito? Cuando usted dice que los hombres son inexcusables ante Dios justamente porque están en poder de Dios, yo invertiría to-

---

426 Cfr. TTP, VII, pp. 105/14 ss.; 116/12 ss.; XIX, pp. 235/24 ss.

talmente el argumento y diría, según creo, con mayor razón, que los hombres son totalmente excusables precisamente porque están en poder de Dios. Pues es obvio que todos objetarán: ¡oh Dios, tu poder es ineluctable; con razón, pues, creo yo, se me debe excusar de no haber obrado de otra forma!

Por otra parte, cuando usted equipara los milagros a la ignorancia, parece que asigna los mismos límites al poder de Dios y a la ciencia de los hombres, al menos de los más sagaces, como si Dios no pudiera hacer o producir nada, de que los hombres no puedan dar razón, si emplean todas las fuerzas de su ingenio.

Añádase a esto que la historia de la pasión, muerte, sepultura y resurrección de Cristo parece estar descrita con colores tan vivos y genuinos, que me atrevo a apelar a su conciencia y preguntarle si cree que hay que entenderlas en sentido alegórico más bien que literal, suponiendo que usted esté persuadido de la verdad de dicha historia. Las circunstancias de ese hecho, que los evangelistas han consignado con tal viveza. parecen exigir que se debe interpretar literalmente dicho relato [427].

He querido añadir estas pocas observaciones a su argumentación, y le ruego me disculpe de ello y me conteste amistosamente y con la franqueza que le es propia. El señor Boyle le devuelve atentamente sus saludos. En otra ocasión le contaré qué hace ahora la Sociedad Real. Adiós y siga amándome.

Henry Oldenburg

Londres, 14 de enero de 1676.

---

427 Como se ve, Oldenburg ha repetido sus tres objeciones en el mismo orden (nota 402). Spinoza habló de parábola (Ep. 19, p. 93; Ep. 21, p. 132/22 ss.); después (Ep. 78, pp. 328/8 ss.) de alegoría.

Carta 78 [326]

B. d. S. al muy noble y docto señor
Henry Oldenburg
(Respuesta a la precedente)

Nobilísimo señor:

Lo que dije en mi carta precedente, que somos inexcusables, precisamente porque estamos en poder de Dios como el barro en manos del alfarero, quise que se entendiera en el sentido siguiente: que nadie puede reprochar a Dios que le haya dado una naturaleza débil o un espíritu impotente. Pues así como sería absurdo que el círculo se quejara de que Dios no le haya dado las propiedades de la esfera, o que el niño atormentado por un cálculo, de que Dios no le haya dado un cuerpo sano, lo sería también que el pusilánime pudiera quejarse de que Dios le haya denegado la fortaleza y el verdadero conocimiento y amor de Dios, y de que le haya dado una naturaleza tan débil que no es capaz de vencer y dominar sus pasiones. Puesto que a la naturaleza de cada cosa no le corresponde nada más que lo que se sigue necesariamente de su causa próxima[428]. Ahora bien, que no [327] compete a la naturaleza de cada hombre ser fuerte de espíritu, y que no está más en nuestro poder poseer un cuerpo sano que tener una mente sana, nadie lo puede negar, a menos que se quiera negar tanto la experiencia como la razón.

Pero usted arguye que, si los hombres pecan por necesidad de la naturaleza, son excusables; no explica, no obstante, lo que pretende deducir de ahí: que o bien Dios no puede enojarse con ellos o bien que ellos son dignos de la felicidad, es decir, del conocimiento y amor de Dios. Si usted piensa lo primero, le concedo totalmente que Dios no se enoja, sino que todo sucede según su decreto; pero niego que de ahí se siga que todos de-

[428] Cfr. nota 84. Cohan dice: «de la causa dada de la misma».

ban ser felices, ya que los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de la felicidad y ser atormentados de muchas maneras. Así el caballo es excusable de ser caballo y no hombre, y, sin embargo, debe ser caballo y no hombre. El que se pone furioso por la mordedura de un perro, es digno de excusa, y, no obstante, con derecho se le extrangula[429]. Finalmente, el que no es capaz de gobernar sus pasiones y de dominarlas por miedo a las leyes, aunque también es digno de excusa por su debilidad, no por eso puede gozar de la tranquilidad de espíritu ni del conocimiento y amor de Dios, sino que necesariamente perece. Ni creo que sea necesario advertir aquí que, cuando la Escritura dice que
[328] Dios se enoja con los pecadores y que él es juez que conoce, decide y juzga las acciones de los hombres, habla al estilo humano y conforme a las opiniones vulgarmente aceptadas, porque no es su propósito enseñar filosofía ni hacer a los hombres sabios, sino obedientes.

No veo, finalmente, cómo por el hecho de que yo equipare los milagros y la ignorancia, parece que encierro dentro de los mismos límites el poder de Dios y la ciencia de los hombres.

Por lo demás, yo entiendo literalmente, como usted, la pasión, muerte y sepultura de Cristo; pero su resurrección, en sentido alegórico. Confieso sin duda que los evangelistas describen ésta también con tales circunstancias, que no podemos negar que ellos creyeron que el cuerpo de Cristo resucitó y subió al cielo para sentarse a la diestra de Dios; y que también los infieles pudieran haber visto esto, si hubieran estado al mismo tiempo en los lugares donde Cristo se apareció a los discípulos. Pero, aun dejando a salvo la doctrina evangélica, pudieron engañarse en esto los evangelistas, como suce-

---

429 Texto: «qui ex morsu canis furit... jure suffocatur»; Cohan (núm. 3), quizá asustado por la crueldad, quizá desorientado por la respuesta de Oldenburg (Ep. 79, pp. 329/26 ss.), traduce: «el perro que se vuelve rabioso... es estrangulado con derecho» (página 327). Spinoza, sin embargo, alude a hechos entonces habituales.

dió a otros profetas, tal como muestran los ejemplos anteriormente referidos. Por el contrario, Pablo, al que Cristo se apareció posteriormente, se gloria de que conoció a Cristo según el espíritu y no según la carne[430].

(Muchísimas gracias por el catálogo de los libros del [329] nobilísimo señor Boyle. Finalmente, espero que usted me informe, llegado el momento, sobre las actividades de la Sociedad Real.) Adiós, eminentísimo señor, y crea que soy de usted sincero y afectuoso amigo.

Carta 79 [431]

Henry Oldenburg al muy ilustre señor
Benedictus de Spinosa

Muchos saludos:

En su última carta, escrita el 7 de febrero, quedan algunos puntos que parecen exigir un examen riguroso. Dice usted que el hombre no se puede quejar de que Dios le haya negado el verdadero conocimiento de Dios y fuerzas suficientes para evitar los pecados, toda vez que a la naturaleza de cada cosa no le corresponde nada más que lo que se deriva necesariamente de su causa. Pero digo yo: puesto que Dios, creador de los hombres, los formó a su imagen, que parece implicar en su concepto la sabiduría, la bondad y el poder, me parece que se sigue claramente de ahí que en el poder del hombre está tener un alma sana, más que un cuerpo sano, ya que la salud física del cuerpo depende de principios mecánicos, y la salud del alma de la *proairései* (elección) y de la deliberación.

---

430 Cfr. 2 *Corintios,* 5,16. Interpretación poco correcta.
431 De esta carta se conserva sólo la copia hecha por los editores de OP, que, sin embargo, no publicaron.

Añade usted que los hombres pueden ser excusables, y, no obstante, ser atormentados de muchas formas. A primera vista, esto parece duro; y lo que usted adjunta, a modo de prueba, que el perro que se vuelve rabioso por una mordedura, es sin duda excusable, pero que con derecho se lo mata, no parece venir al caso, pues la muerte de ese perro argüiría crueldad, a menos que fuera necesaria para preservar a otros perros y a otros animales, e incluso a los mismos hombres, de esa morde-
[330] dura rabiosa [432]. Pero, si Dios dotase, como puede, a los hombres de una mente sana, no habría que temer demasiado ningún contagio de vicios. Sin duda, parece muy cruel que Dios destine a los hombres a penas eternas o, al menos, a terribles tormentos temporales por pecados que ellos no podían haber evitado. A lo cual hay que advertir que el tenor general de la Escritura parece suponer e implicar que los hombres pueden evitar los pecados, pues abunda en abominaciones y promesas, en anuncios de premios y de castigos, todo lo cual parece estar en contra de la necesidad de pecar e implicar la posibilidad de evitar las penas. Si se niega esto, habría que decir que el alma humana no obra de forma menos mecánica que el cuerpo.

Además, cuando usted sigue tomando como equivalentes los milagros y la ignorancia, parece apoyarse sobre este fundamento: que la creatura puede y debe tener una visión clara del poder infinito y de la sabiduría del Creador; ahora bien, yo he estado hasta ahora totalmente persuadido de que es todo lo contrario.

Por fin, en cuanto a lo que usted afirma, que la pasión, la muerte y la sepultura de Cristo hay que entenderlas en sentido literal, pero su resurrección en sentido alegórico, no lo apoya, según creo, con ningún argumento, ya que el evangelio parece relatar de forma igualmente literal la resurrección de Cristo que los otros hechos. Y toda la religión cristiana se funda en este artícu-

[432] Oldenburg tergiversa a Spinoza: véase nota 429. Sobre la idea de libertad (pp. 329/21 s., 330/10 s.), véase nota 346.

lo de la resurrección; si se lo suprime, toda la misión de Jesucristo y su doctrina celestial se derrumba. No se le puede ocultar a usted cuánto se afanó Cristo resucitado por convencer a sus discípulos de la verdad de la resurrección entendida en este sentido estricto. Querer convertir todas estas cosas en alegorías, es como si alguien se empeñara en destruir de raíz toda la verdad del relato evangélico.

He querido poner de nuevo sobre el tapete estas pocas cosas, de acuerdo con mi libertad de filosofar, y le ruego encarecidamente que la tome a bien.

Londres, a 11 de febrero de 1676.

Si Dios me da vida y salud, muy pronto trataré con usted sobre los actuales estudios y actividades de la Sociedad Real [433].

Carta 80 [434] [331]

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
al muy agudo y docto filósofo B. d. S.

Muy ilustre señor:

En primer lugar, con gran dificultad puedo concebir yo cómo se demuestre *a priori* la existencia de los cuerpos que tienen movimientos y figuras, puesto que en la extensión, considerada en sí sola, no existe nada de eso.

---

[433] Sabemos que Oldenburg entregó o envió una carta a Leibniz para que la llevara a Spinoza, cuando le visitó en La Haya, en noviembre de 1676; pero que éste no lo hizo... (cfr. Freudenthal, núm. 70, pp. 202,23). Con Akkerman, leemos «proxime», en vez de «maxime» (errata).

[434] Sobre el texto de estas últimas cartas, de las que los editores de OP suprimieron todo dato personal, cfr. nota 342.

En segundo lugar, quisiera que usted me informara cómo hay que entender aquello de que usted hace mención, en su carta sobre el infinito [435], con estas palabras: *no concluyen, sin embargo, que tales cosas superen todo número por la multitud de sus partes.* Pues, realmente, me parece a mí que todos los matemáticos siempre demuestran, acerca de tales infinitos, que el número de sus partes es tan elevado que superan todo número asignable. Y en el ejemplo sobre los dos círculos, aducido en el mismo lugar, no parece usted aclarar lo mismo que se había propuesto explicar. Pues allí tan sólo muestra usted que ellos no concluyen eso mismo *de la excesiva magnitud del espacio interpuesto* ni *de que no tengamos su máximo y su mínimo*; pero no demuestra, como usted quería, que no concluyan eso de la multitud de partes.

(Aparte de eso, he sabido por mi señor Leibnits que el preceptor del Delfín de Francia, llamado Huet, un hombre de vastos conocimientos, va a escribir sobre la verdad de la religión humana y refutar su *Tratado teológico-político.* Que siga usted bien [436].)

2 de mayo de 1676.

---

[435] Cfr. Ep. 12, pp. 59/10-1 y 17; 60/2 (citas textuales). Leibniz, en París, se había agenciado una copia de esa carta, dirigida a un íntimo amigo de Spinoza: L. Meyer (cfr. notas 84-5), así como de las tres últimas dirigidas a Oldenburg y de la dirigida a A. Burgh (nota 406). Adviértase que Leibniz se había hecho católico antes de abandonar París.

[436] Pierre Daniel Huet (1630-1721), amigo de Leibniz y obispo de Avranches, publicó contra Descartes, Hobbes y Spinoza, la obra aludida: *Demonstratio evangelica* (1679). Contra el TTP, además: *Quaestiones Alnetanae de conformitate rationis et fidei* (Caen, 1690). Señalemos que este último párrafo sólo se conserva en la copia de Leibniz.

Carta 81 [332]

B. d. S. al muy noble y docto señor
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

Muy noble señor:

Lo que yo dije en mi carta sobre el infinito, a saber, que no demuestran la infinitud de las partes a partir de su multitud, se desprende de que, si la demostraran a partir de su multitud, no podríamos concebir una multitud mayor de partes, sino que su multitud debería ser mayor que cualquier otra dada, lo cual es falso. En efecto, en todo el espacio, comprendido entre dos círculos que tienen centros distintos, concebimos una multitud de partes dos veces mayor que en su mitad, y, no obstante, el número de partes, tanto de la mitad como de todo el espacio, es superior a cualquier número asignable [437].

Por otra parte, a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos [438].

La Haya, 5 de mayo de 1676.

---

[437] Cfr. Ep. 12, pp. 59 s.
[438] Cfr. Ep. 30 (1), fin; Ep. 31, pp. 167/27 ss.; Ep. 32, 174/12 ss.

[333] ## Carta 82

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
al muy agudo y docto filósofo B. d. S.

Muy docto señor:

Desearía que, en este asunto, me obsequiara usted indicándome cómo, según sus meditaciones, se puede explicar *a priori*, a partir del concepto de la extensión, la variedad de las cosas. En efecto, usted ha recordado la opinión de Descartes, en la que éste establece que no la puede deducir de modo alguno, a no ser que suponga que esto se ha producido en la extensión en virtud del movimiento en ella suscitado por Dios. En mi opinión, él deduce, pues, la existencia de los cuerpos, pero no a partir de la materia en reposo, a menos que usted no admita en absoluto la hipótesis de Dios como motor. Porque usted no ha mostrado cómo se debe seguir necesariamente eso de la esencia de Dios; y Descartes, que se propuso mostrarlo, creía que eso superaba la capacidad humana.

Por tanto, le hago esta pregunta, sabiendo muy bien que usted tiene otras ideas, a menos que siga existiendo quizá alguna causa especial, por la cual no haya querido manifestarlo hasta ahora. Pues, si esto no hubiera sido necesario, como no dudo que lo era, no lo hubiera expresado usted oscuramente. En todo caso, esté usted plenamente convencido de que, ya me indique algo sinceramente, ya lo oculte, mi afecto hacia usted permanecerá, sin embargo, inmutable [439].

Las razones, en cambio, por las que tengo especial interés en ello, son que siempre he observado en las matemáticas que, a partir de una cosa cualquiera, considera-

---

439 Tschirnhaus supone que Spinoza se explicó oscuramente por algún motivo especial; si éste ha desaparecido..., dice, ya podrá expresarse con claridad. Quizá piense en interferencias metafísicas (¿panteísmo?) en ese tema metodológico.

da en sí misma, es decir, a partir de la definición de cualquier cosa, somos capaces de deducir, al menos, una propiedad; y que si, en cambio, deseamos conocer más propiedades, es necesario que refiramos la cosa definida a otras, ya que de la conjunción de las definiciones de estas cosas resultan nuevas propiedades. Por ejemplo, si considero la periferia del círculo, por sí sola, no podré concluir otra cosa, sino que es por todas partes semejante a sí mismo o uniforme, por cuya propiedad difiere esencialmente de las otras curvas, y no podré jamás de- [334]
ducir otra alguna. Pero, si la refiero a otras cosas, a saber, a los radios trazados desde el centro, a dos líneas que se cortan entre sí o incluso a más, seré también capaz de deducir de ahí más propiedades.

Ahora bien, esto parece oponerse, de alguna manera, a la proposición 16 de la *Ética,* que casi es la principal del primer libro de su tratado, en la cual se da por sabido que de la definición de cualquier cosa dada se pueden deducir varias propiedades, lo cual me parece imposible, a menos que refiramos a otras la cosa definida. Esto es lo que ha hecho, además, que yo no pueda ver por qué razón de un atributo, considerado en sí solo, por ejemplo, de la extensión, puede surgir la infinita[440] variedad de los cuerpos. Y si usted estima que tampoco esto se pueda concluir de un atributo, considerado en sí solo, sino de todos, considerados conjuntamente, quisiera saberlo por usted mismo y de qué modo habría que entenderlo. Que siga usted bien, etc.

París, 23 de junio de 1676.

---

[440] Nos parece más expresiva la lectura de NS (*infinita varietas*), seguida por Gebhardt (cfr. Ep. 59, pp. 268/25 ss.) que la de OP (*Extensione infinitâ*), seguida por Akkerman (pp. 537 = 427/7.ª y 334), pues no creemos que Spinoza interprete el texto, sino que más bien rehuye la dificultad (Ep. 83, p. 334).

Carta 83

B. d. S. al muy noble y docto señor
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
(Respuesta a la precedente)

En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto.

[335] Respecto a lo que usted añade, que de la definición de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, nosotros sólo somos capaces de deducir una propiedad, quizá tenga lugar en las cosas simplicísimas o en los entes de razón (a los cuales refiero también las figuras), mas no en las cosas reales. En efecto, del solo hecho de que yo defino a Dios como el ser a cuya esencia pertenece la existencia, concluyo varias propiedades suyas, a saber, que existe necesariamente, que es único, inmutable, infinito, etc. Y podría aducir otros muchos ejemplos del mismo tipo, pero los omito de momento.

Finalmente, le ruego que averigüe si el tratado del señor Huet (el dirigido contra el *Tratado teológico-político*), sobre el cual me escribió usted antes, ya ha salido a la luz, y si puede enviarme un ejemplar; y, además, si ya conoce usted cuáles son las cosas recientemente inventadas sobre la refracción [441]. Sin más, que siga usted, nobilísimo señor, bien y que siga amándome, etc.

(de Usted B. d. S.)

La Haya, 15 de julio de 1676.

---

[441] Cfr. Ep. 80, pp. 331/20 ss. Sobre la refracción, cfr. *Indice analítico*: «lentes», «óptica», etc.

Carta 84 [442]

A un amigo sobre el *Tratado Político*

Querido amigo:

Su grata carta me ha sido entregada ayer. Le doy sinceramente las gracias por el interés tan esmerado que por mí demuestra. No dejaría pasar esta ocasión, etc., de no estar ocupado en cierto asunto, que considero más útil, y que, según creo, le agradará más a usted, a saber, en elaborar el *Tratado político* que, a sugerencia suya, he comenzado hace algún tiempo. De este tratado, ya están terminados seis capítulos. El *primero* contiene una especie de introducción a dicha obra; el *segundo* trata del derecho natural; el *tercero,* del derecho de las supremas potestades; el *cuarto,* determina qué asuntos políticos dependen del gobierno de las potestades supremas; el *quinto,* cuál es el fin que la sociedad puede considerar como último y supremo; y el *sexto,* de qué for-

---

[442] Esta carta, que responde a otra del «anónimo», también perdida, y que los editores de las OP pusieron como prólogo al TP, debió ser escrita en 1676, pues el texto actual de este tratado es más amplio que el descrito en la carta como ya redactado. El informe de Rieuwertsz, recogido por Hallmann (en Freudenthal, núm. 70, pp. 224/19/32), nos hace pensar, como apunta M. Francès (núm. 7, pp. 913-6), frente a Gebhardt (núm. 2, pp. 374 y 376), que su destinatario puede ser el llamado «Rector de La Haya» (o «en La Haya»). Por estar ya enfermo o por temor..., Spinoza le habría escrito, en vez de visitarle, pese a vivir en la misma ciudad.

He aquí el texto de Hallmann: «ellas (las *Opera posthuma*) no hubieran, quizá, dejado de correr peligro, si el Rector de (en?) La Haya no se las hubiera puesto en sus manos (a los editores), ¡tan buen amigo de Spinoza había sido!, y si ellos no las hubieran publicado sin mencionar el lugar de la edición... En las *Cartas* de Spinoza se habían omitido algunos nombres de personas, que no se quería hacer sospechosas, y se los sustituyó por simples asteriscos. Entre ellas estaba el (que era = vivía?) Rector en La Haya, el cual murió anciano, y el todavía vivo alcalde de Amsterdam, Hudde, el cual había sido buen amigo suyo».

[336] ma debe ser organizado el estado monárquico para que no se deslice hacia la tiranía. Actualmente, estoy dedicado al capítulo *séptimo,* en el que demuestro de forma metódica todos los miembros del precedente capítulo sexto, relativos al orden de una monarquía bien organizada. Después, pasaré al estado aristocrático y al popular, y, por fin, a las leyes y a otras cuestiones particulares, concernientes a la política. Y sin más, que siga usted bien, etc.

(La Haya, segundo semestre de 1676).

Indice analítico *

* Los números remiten a la página y línea de Gebhardt (/), al margen de nuestra traducción, y a nuestras notas ( ); cfr. *Introducción* *. Señalemos que no se recogen aquí ni nombres ni conceptos de nuestra *Introducción*.

Indice general

TEXTO DE LA CORRESPONDENCIA

Cartas: n.º

La CORRESPONDENCIA de SPINOZA (1632-1677) constituye no sólo un documento apasionante sobre la vida y la obra de un hombre que antepuso siempre la verdad a la conveniencia, sino también una fuente de primera importancia para la mejor comprensión de su pensamiento. La correspondencia de Spinoza comprende 88 cartas, 50 suyas y 38 escritas por otros. Ahora bien, esas cartas no fueron publicadas todas a la vez, sino sucesivamente; no fueron redactadas en una sola lengua, sino unas en latín (quizá 62) y otras en holandés (quizá 26); ni se conservan en una sola versión, sino en una, dos o incluso tres, y sólo en algunos casos en la original. Contamos con 13 cartas autógrafas de Spinoza, dos de ellas en holandés, y con siete de otros corresponsales, tres de ellos en holandés. ATILANO DOMINGUEZ —prologuista, traductor y anotador de este volumen— expone los criterios empleados para resolver los difíciles problemas planteados por la edición de esta correspondencia y resume el contenido de unos textos que aportan datos de gran importancia sobre el nombre, la residencia, el oficio, la salud, las relaciones personales, el carácter y la obra intelectual de Spinoza.

Cubierta: Daniel Gil

El libro de bolsillo Alianza Editorial